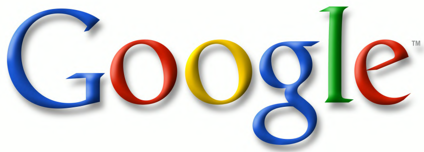
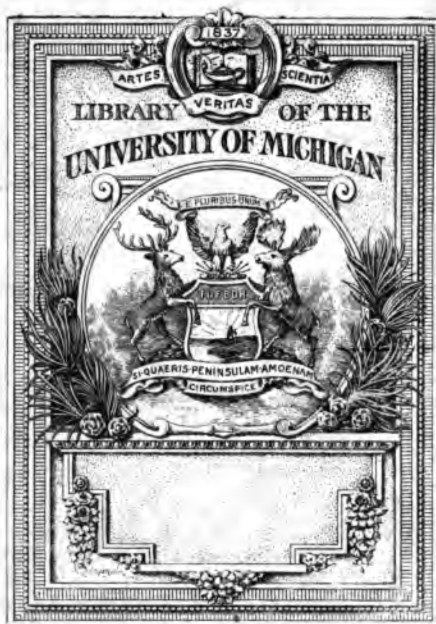
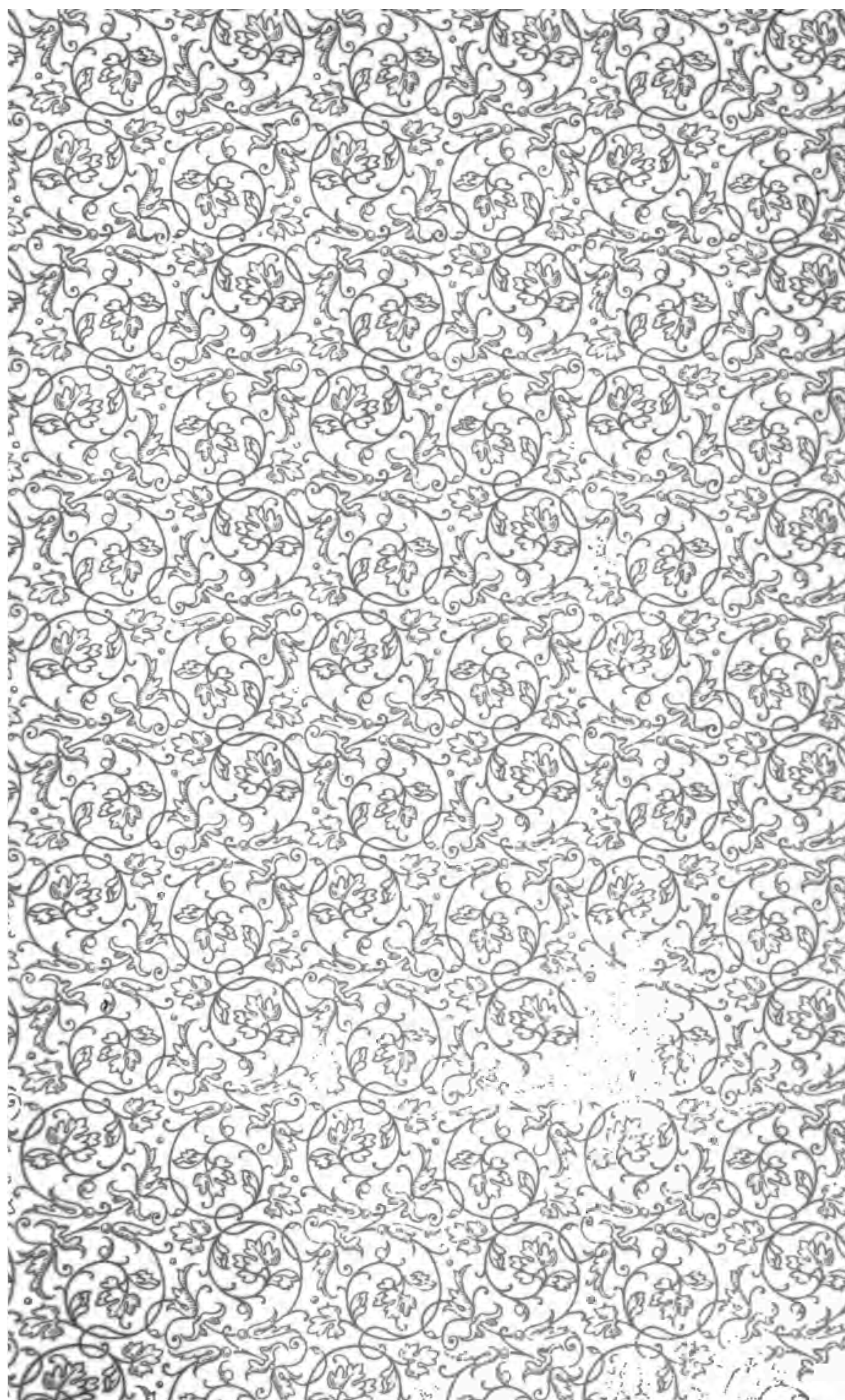



1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



JOURNAL ASIATIQUE



SEPTIÈME SÉRIE

TOME III

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, CHERBONNEAU, DEFRÉMERY
J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER, FEER, FOUCAUX
GARCIN DE TASSY, MOHL, OPPERT, REGNIER, RENAN
SANGUINETTI, SÉDILLOT, DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME III



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXIV

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1874.

PLAN

DE LA DIGUE ET DE LA VILLE DE MAREB,

PAR M. TH. JOS. ARNAUD.

NOTE PRÉLIMINAIRE.

Je suis à la fin, par le hasard le plus inattendu, en état de compléter la publication des pièces relatives au voyage de M. Arnaud à Saba, et de tenir, quoique bien tard, la promesse que j'avais faite en 1845 (*Journal asiatique*, vol. V, p. 210), de publier la pièce qui suit. J'avais été obligé d'annoncer (vol. VI, p. 169 du *Journal* de 1845) qu'une circonstance accidentelle me forçait de renvoyer la publication de cette pièce à la suite des autres. J'avais alors bien peu d'espoir de pouvoir tenir parole, mais je ne pouvais raconter l'accident qui était arrivé, sans faire de la peine à un galant homme, cause involontaire du retard qui devait être si long. J'avais remis à feu Grangeret de Lagrange, alors rédacteur du *Journal asiatique*, les plans de la digue et la description des ruines de Mareb, dictée par M. Arnaud à Fresnel; mais il perdit dans la rue le rouleau des plans et offrit en vain une récompense à qui le lui rapporterait. Je pouvais à peine espérer que ces papiers fussent retrouvés et rendus, et il ne me restait que la consolation

de les avoir prêtés auparavant à Ch. Ritter, qui en a inséré un extrait dans le volume XII de sa *Géographie*.

Les plans perdus ne se sont jamais retrouvés; Fresnel mourut à Bagdad; les années passèrent et la description de la digue fut oubliée. Plus tard, Mérimée me proposa de publier avec lui la collection des œuvres de son cousin Fresnel; je réunis ce qui était imprimé et les papiers inédits qui m'étaient restés en main, et Mérimée devait chercher de son côté ce qu'il pouvait en posséder. Je l'ai vu pour la dernière fois à la fin d'août 1870; je devais partir pour Londres et lui pour Cannes. Il me promit de m'envoyer avant son départ les lettres et papiers de Fresnel qu'il pourrait trouver. Survint le siége, pendant lequel Mérimée mourut à Cannes; son appartement, qui était encore sous scellés, fut brûlé par la Commune, et je n'avais pas reçu de papiers de Fresnel. Bien des mois après j'ai trouvé un jour chez moi un rouleau qui m'était adressé de la main de Mérimée et me fit l'effet d'un revenant. Il contenait une copie des plans perdus que Mérimée devait avoir trouvée avant son départ; mais je n'ai jamais su à qui il l'avait confiée et qui me l'a remise si fidèlement.

J'avais donc le plan, mais la description me manquait: Gr. de Lagrange était mort et ses papiers étaient dispersés; néanmoins, après de longues et vaines recherches, la description se retrouva par un accident invraisemblable, et qui tient à la destruction des registres de l'état civil par la Commune; mais je dispense le lecteur de la narration des péripéties de cette seconde recherche.

Les premiers plans (ceux qui ont été perdus) étaient de la main de Fresnel. M. Arnaud, revenu de Saba à Djeddah avec une ophthalmie très-grave, construisit en tâtonnant, avec du sable humide, des reliefs de la digue et de Mareb, et en expliqua à Fresnel la disposition et les mesures approximatives, et c'est ainsi que celui-ci dessina les plans et rédigea la description. Le second plan, celui que je publie aujourd'hui, est de la main de M. Arnaud, par conséquent posté-

rieur au premier, et probablement un peu plus exact, si l'on peut parler de l'exactitude d'un plan fait par un homme qui n'est pas géomètre, et qui était guetté et suivi par des Arabes hostiles, le fusil en main. Ce qui est étonnant, c'est qu'il ait pu faire le plan tel qu'il est, et donner une idée aussi nette de ces constructions compliquées et en partie ruinées, car, avec un peu d'attention, on peut parfaitement se rendre compte de ces travaux hydrauliques qui ont eu une si grande et si juste renommée, et qui font le plus grand honneur aux ingénieurs sabéens.

J. Mohl.

I. La Digue.

Des deux montagnes qui forment le bassin où les eaux torrentielles étaient jadis retenues par la fameuse digue de Mareb, l'une, celle du nord-ouest, après avoir décrit un arc dont la concavité regarde l'autre montagne, change de direction à l'embouchure de la vallée, et s'étend à une demi-heure de là vers le nord-ouest en s'affaissant graduellement jusqu'au niveau de la plaine. L'autre montagne, celle du sud-est, ou de la droite du torrent, arrivée à l'embouchure de la vallée ou du bassin (qui est le point de plus courte distance entre les deux montagnes), se détourne brusquement vers l'est pour former un hémicycle qui remonte vers le nord, et disparaître enfin à une distance d'environ trois heures. L'une et l'autre portent le nom de *Bâlâk*. On remarque sur leurs flancs opposés, à droite et à gauche du lit du torrent, des vestiges de terres rap-

portées qui semblent avoir appartenu à l'ancienne digue et marqué sa limite vers l'amont. J'ai compté 600 (six cents) pas d'intervalle entre les deux caps dans la direction du sud-est au nord-ouest. Le torrent, qui vient du sud-ouest, porte le nom de *Dana* et, après avoir débouché dans la plaine, se dirige vers l'est; il est à sec durant une partie de l'année, mais on trouve toujours de l'eau dans son lit en creusant la terre à une profondeur de trois pieds. Après la saison des pluies, les eaux affluent avec une telle abondance vers l'embouchure de la vallée, que durant un laps de deux mois on ne peut plus traverser le torrent sur ce point. Au pied des deux monts croît l'arbre au maigre feuillage nommé *Athl* par les Arabes, et *Tamarix orientalis* par Forskâl.

Au point de plus courte distance, le mont Bâlâk a très-peu d'élévation. Son point culminant n'est plus fort élevé, cette montagne étant un des derniers contre-forts orientaux de la grande chaîne du Yemen.

Sur le penchant de la montagne sud-est, à l'embouchure de la vallée de Dana, on remarque deux constructions en pierre de taille, bien conservées, assises sur le roc en face l'une de l'autre dans la direction de l'embouchure. Elles consistent en deux massifs ayant la forme d'un cône tronqué (presque cylindrique), dont le premier (A) est parfaitement conservé et entièrement formé d'assises, et le second (B) taillé en partie sur le roc même jusqu'à la hauteur de trois pieds au-dessus de la base du premier, et terminé en haut par une construction

semblable à celle de son vis-à-vis. Du massif A, qui est le plus rapproché du lit du torrent, part un mur ou-môle (C), bâti sur une langue de rocher, qui s'avance à cinquante pas environ dans la direction du nord-est, et dont la plate-forme effleure le sommet du massif conique A. Cette construction servait probablement à diriger les eaux qui s'échappaient de l'ouverture (d'environ un grand pas) ménagée entre les deux massifs coniques A et B. Le diamètre de la base de ces massifs peut avoir cinq pas. Le massif B ne s'élève pas à la hauteur de l'autre et paraît avoir été dégradé dans sa partie supérieure. A l'aval des deux échancrures que nous avons figurées sur les faces opposées des deux massifs coniques, la surface du roc ou le seuil de la porte offre une chute verticale de cinq pieds, avec un revêtement de six assises en grandes pierres de taille. Les échancrures, figurées en regard l'une de l'autre dans le plan des massifs, représentent deux rainures étroites, régnant depuis la base des massifs jusqu'à leur plateforme, et dans lesquelles sont pratiqués des degrés sur une rampe un peu plus inclinée que l'apothème des cônes. Ces degrés paraissent avoir été destinés à recevoir des madriers qui bouchaient l'ouverture (d'un massif à l'autre) par leur superposition à l'époque des grandes eaux, et pouvaient s'enlever (de haut en bas) l'un après l'autre, au fur et à mesure de la baisse des eaux, et selon les besoins de l'irrigation. La largeur de la rainure dans laquelle les degrés ont été pratiqués laisse à peine le passage

nécessaire à un homme qui veut monter ces degrés. Les cônes étant presque cylindriques, on conçoit que les rampes doivent être fort roides, quoique un peu plus inclinées que les apothèmes.

Entre le môle C et le versant de la montagne, se trouve un grand roc détaché, où l'on remarque les débris d'une construction antique. Il est probable que cette construction intermédiaire n'avait pour but que de diviser à leur origine en deux grands courants est-nord-est et est la masse d'eau qui devait être subdivisée à l'infini dans la portion de la plaine qui s'étend de l'est-nord-est à l'est.

Passons à la rive gauche du torrent.

A trois cents pas environ au nord-ouest de l'embouchure de la vallée (en partant de son extrémité nord-est), on remarque des constructions architectoniques d'une masse imposante et d'une structure parfaite. Elles se rattachent au seul reste existant d'une immense digue qui fermait la vallée au commencement de l'ère chrétienne. Ce reste peut avoir trois cents pas de longueur sur cent soixante-quinze pas de largeur. Si, dans l'origine, les deux talus de la digue étaient égaux, elle devait avoir trois cents pas de large. C'est la distance entre sa limite extérieure et les derniers vestiges de terres rapportées que l'on observe entre les deux monts Bâlâk. Les constructions qui se rattachent à cette digue du côté du nord-ouest forment trois massifs distincts et isolés l'un de l'autre. Le plus extérieur est un grand môle M qui s'étend à deux cents pas environ vers le nord-

est, à partir du pied de la montagne, où il a quinze pas de large (comptés sur la plate-forme) de I à K. A environ cinquante pas du point où il se rattache à la montagne (dans sa partie supérieure), on remarque un demi-cône tronqué B″, faisant corps avec le môle sur la face qui regarde le torrent, et offrant une rainure et une rampe du genre de celles que nous avons décrites en parlant des constructions de la droite. A deux pas du demi-cône tronqué s'élève un massif conique A′, auquel se rattache un petit môle C′, qui s'étend à environ vingt pas au nord-est. Le massif A′ offre deux rainures et deux rampes, la première en face de la rainure du demi-cône tronqué dont nous venons de parler, la seconde dans la partie opposée du massif. Enfin, à deux pas de ce massif, toujours dans la direction du sud-est, s'élève un dernier massif conique B′, qui offre à sa face nord-ouest une rampe correspondant à la seconde rampe du massif A′, et se rattache, d'une part, à un petit môle C″ de dix pas de longueur environ dans la direction sud-est, et de l'autre à un grand mur de revêtement qui couvre toute la largeur de la digue, depuis sa crête jusques à son point de départ dans la vaste plaine du nord-ouest. Les dimensions de ces massifs coniques ou cônes tronqués sont les mêmes que celles du cône tronqué A de la droite, ou à peu près : cinq pas environ de diamètre à la base, et vingt-huit assises de pierres de taille, chacune d'un empan, ou environ dix-huit pieds d'apothème. Toutes ces constructions (parfaitement con-

servées) s'élèvent à la même hauteur. La plate-forme du petit môle C″ affleure la crête de la digue, et sa longueur est dirigée dans le sens de cette crête. Il n'a qu'une face en évidence, celle du sud-ouest. L'autre face et l'extrémité sud-ouest s'appuient sur le remblai de la digue. Le mur de revêtement qui se rattache au cône tronqué B′ est construit en pierres de taille à son origine, et en maçonnerie dans toute sa partie curviligne. Toutes ces belles constructions, d'une correction géométrique égale à celle de nos monuments européens, sont assises, non pas sur le roc, mais sur le sol de la plaine.

Ce qui reste au nord-ouest du torrent (de la digue proprement dite) est un remblai d'une terre légère dont je vous envoie un échantillon. La longueur de ce remblai, mesurée en dehors, de D à E, est de trois cents pas. De D à G, point correspondant au sommet de la digue, il peut y avoir cent cinquante pas. Mais il y a encore un remblai sur le versant nord-est de la montagne, et, du point D au pied de la verticale où ce remblai finit, on peut compter deux cents pas. Tous ces remblais sont recouverts d'un cailloutage, et cela sur trois faces : 1° sur la face qui s'élève de la plaine au nord-est jusqu'à la crête de la digue; 2° sur les deux faces d'un angle dièdre, qui part du sommet de la digue et descend jusqu'à un niveau (*non déterminé*), puis remonte vers la montagne et sur le flanc de la montagne jusqu'à une hauteur égale à celle de la crête de la digue. La distance entre ces deux sommets peut être de

cinquante pas. Cet angle dièdre, *hérissé* d'un cailloutage sur ses deux faces intérieures, était évidemment un canal destiné à conduire les eaux du réservoir vers les deux portes A'=B' et A'=B''. Il serait intéressant de connaître la hauteur de son lit au-dessus du niveau des plus basses eaux du torrent. Mais ce nivellement n'a pas pu être fait avec des guides qui s'attendaient à chaque instant à être attaqués par une tribu ennemie.

Toutes ces constructions, et même certaines parties du roc de la montagne, sont couvertes d'inscriptions en relief. J'ai copié tout ce qu'on m'a permis de copier, quelquefois sous le fer et le feu des Arabes, qui cherchaient à m'épouvanter, et qui avaient en réalité plus de peur que moi, parce qu'ils s'attendaient à chaque instant à être attaqués par une tribu ennemie.

A cent cinquante pas environ au nord du grand môle, est un réservoir rectangulaire qui était sans doute destiné à recevoir les eaux sortant de l'une des deux portes du nord-ouest. Mais, dans l'espace qui se trouve entre ce réservoir et l'embouchure de la digue et du môle (E H), on n'aperçoit aucun vestige du canal qui devait y porter l'eau.

Toute la vaste plaine, vaste à perte de vue, où débouche le torrent de Dana, est parsemée de massifs en maçonnerie (pierres et briques cuites), ayant, en général, la forme d'un parallélipipède rectangle de cinq pieds de longueur sur trois pieds de hauteur et autant de largeur. Les Arabes de Mareb disent

que ces constructions *servaient à distribuer les eaux* dans la plaine. Cependant on ne reconnaît aucune trace de ces petits canaux ou conduits que l'on voit ailleurs en Arabie, par exemple aux sources de Moïse, عيون موسى, dans la presqu'île du mont Sinaï, et à Maghâïr Schouâyb (مغاير شعيب), ou Bad' (بدع), au delà du golfe Elaintique (golfe de l'Akabah). Ces massifs, que l'on pourrait prendre pour des tombeaux, sont clair-semés aux environs de la ville de Mareb (à une heure au nord-est de l'embouchure de la digue); mais ils sont en nombre immense aux environs du torrent, à gauche et à droite, en partant de l'embouchure du réservoir.

Le torrent de Dana, après avoir pris la direction de l'est, redescend vers le nord, vient baigner les murs antiques de la ville de Saba (au nord-est), et va se perdre à l'est, après une inflexion nord-est. Les Arabes de Mareb disent qu'anciennement la plaine était cultivée jusqu'à *sept journées* de distance de Saba (ou Mareb), dans les directions sud, est et nord. Mais aujourd'hui tout cet espace est recouvert de sables arides, où l'on aperçoit à peine quelques traces de végétation, selon ces paroles de Dieu (*de l'Alcoran*) : « And we gave them in exchange, for their two gardens, two gardens having bitter fruit and tamariscs, and some few lote-trees. (Lane's *Selections from the kur-an*, p. 267.)

II. La ville de Mareb.

مآرب Mareb (Mariaba), que les Arabes appellent indistinctement *Maréb*, *Saba* et *San'aa* صنعاء, se trouve à une heure de distance au nord-est de l'embouchure de la vallée, au milieu de la vaste plaine inculte, plaine *inculte* quoique le terrain qui avoisine le torrent soit de même nature que celui des remblais, et par conséquent de même nature que celui qui fut enlevé par le torrent ou recouvert de cailloux et de sable lors de la rupture de la digue, au IIIe siècle de l'ère chrétienne.

Les deux monts Bâlâk sont parfaitement arides et dépouillés de verdure. Leur roche est calcaire, quoique noire à la surface.

La ville de Saba occupait un espace géométriquement circulaire, dont le diamètre est égal à un quart d'heure de marche. Le mur d'enceinte était construit en pierres de taille; mais je n'ai pas pu en déterminer l'épaisseur à cause de l'accumulation des décombres qui remplissent sa concavité. Les pierres du mur d'enceinte et, en général, de toutes les constructions antiques que nous avons à décrire sont de grandeurs inégales. Sur quelques points, on trouve encore au-dessus des sables deux ou trois assises, couvertes d'inscriptions; ex. n° 49. Les ruines de l'ancienne ville n'offrent, *à la surface*, rien de remarquable. L'on ne voit partout que des monceaux de décombres, des fragments de pierres de

taille, des briques cuites ayant plus d'un pied de longueur, mais qui tombent en poudre au moindre contact. Sur quelques points, particulièrement dans la région méridionale de l'ancienne ville, on observe des fragments de colonnes *à facettes* (prismes) qui s'élèvent de 3 ou 4 pieds au-dessus des décombres. De ce côté, il y a même des colonnes entières. J'en ai vu une qui était couchée et pouvait avoir de 12 à 15 pieds de longueur (d'un seul bloc). Ces colonnes sont de pierre calcaire, et les Arabes prétendent que leur emplacement est celui d'une ancienne mosquée (جامع). Dans ces ruines, on rencontre une quantité de petits fragments de marbre d'un blanc jaunâtre, évidemment travaillés de main d'homme, mais d'un poli très-ordinaire.

Dans le mur d'enceinte de l'antique Mareb, l'on reconnaît très-distinctement la position de deux portes, l'une à l'ouest, l'autre à l'est. Le village moderne, qui a remplacé l'ancienne ville en conservant son nom de *Mareb*, est construit sur les ruines de la vieille ville; il se compose d'environ quatre-vingts maisons et occupe toute une colline de décombres vers la porte orientale de la vieille enceinte. Entre ce village et la porte orientale du vieux mur, se trouve un puits très-profond; c'est le seul qui existe aujourd'hui. Sans aucun doute, l'emplacement du village moderne est celui d'une ancienne citadelle. Plusieurs des maisons du village (construites en briques crues) sont assises sur des fondations en pierres de taille tirées des ruines de l'ancienne

ville. Les fondations s'élèvent quelquefois jusqu'à 3 et 4 pieds au-dessus des décombres, et les maisons elles-mêmes affectent une forme conique (comme les colombiers d'Égypte). Du haut de ces maisons, l'on jouit d'un coup d'œil admirable. La vue s'étend non-seulement sur les ruines de la vieille ville, mais jusques aux constructions de la digue et à celles dont il nous reste à parler, sur une plaine immense qui semble semée de tombeaux. La vue (en perspective) est encore très-belle quelques minutes après que l'on est sorti de la vallée du Dana; en se dirigeant vers le nord-est, l'on arrive bientôt à un tertre, d'où l'on découvre la vieille et la nouvelle ville de Saba au milieu d'une plaine aride et sans limites. Je ne saurais exprimer par des mots l'impression que fait sur moi la vue d'un désert dont je ne vois ni ne prévois la fin.

Le village de Mareb est renfermé dans un mauvais mur d'enceinte construit partie en pierres, partie en briques crues. Dans quelques endroits, les murs extérieurs et continus des maisons remplacent le mur d'enceinte. Ce village a deux portes, l'une à l'ouest, l'autre au nord-est. Vers le côté nord de celle de l'ouest, sur le penchant de la colline, est un édifice en pierres de taille, de forme à peu près carrée et recouvert d'une terrasse. C'est la mosquée du village. Les habitants l'appellent مسجد سليمان (mosquée de Salomon) et prétendent que Salomon y a prié. Cet édifice, très-peu élevé, est évidemment d'un style moderne. A 5 minutes environ au delà du tor-

rent qui baigne le vieux mur d'enceinte dans la saison des pluies, se trouve un vaste emplacement de terre battue qu'on appelle *Maydân el-Khayl* ميدان الخيل, c'est-à-dire l'Hippodrome.

A une demi-heure à l'est-nord-est de Mareb est un édifice elliptique nommé par les gens du pays *Ḥărăm Bilḳîs*, c'est-à-dire Gynécée de la reine de Saba حرم بلقيس. Cet édifice (que je n'ai point mesuré) peut avoir 300 pas de périphérie; je prends pour base de l'évaluation la hauteur des lettres de l'inscription n° 56, qui occupe sur deux lignes le quart de la périphérie du temple. Cet édifice est isolé au milieu des sables mouvants qui viennent s'amonceler autour. Il s'étend en longueur de l'est à l'ouest. Son petit axe est à peu près égal au tiers du grand axe. Aux deux extrémités de ce petit axe sont deux portes dont l'une ouvre au nord et l'autre au sud. Une moitié du mur elliptique qui constitue aujourd'hui cet édifice est parfaitement conservée *extérieurement* jusqu'à la corniche; c'est la moitié orientale; quant à la partie de l'ouest, il en reste à peine un tiers debout. Au dedans, le mur elliptique est dégradé et tout l'espace renfermé par ce mur est recouvert de sable. « On n'y voit donc absolument rien qui puisse donner l'idée de la moindre chose » (*sic*). Sur la face extérieure du mur, on remarque cinq inscriptions en relief dont les lettres ont un empan de hauteur. Il y en a sans doute beaucoup d'autres qui sont cachées par les sables. Sur les cinq inscriptions dont je viens de parler, il y en a deux

que je n'ai pu copier, parce qu'elles étaient presque entièrement ensablées.

A gauche de la porte septentrionale de cet édifice, on remarque huit pilastres sans chapiteaux, tous debout, chacun d'une seule pierre, sur une ligne droite de l'est à l'ouest et à la distance de dix pas environ du grand édifice. Chacune des quatre faces d'un pilastre peut avoir 4 empans de largeur, et j'en mesure autant d'un pilastre à l'autre. Je crois en avoir remarqué d'autres dans la même direction, presque en face de la porte du nord; mais ils étaient presque totalement ensablés.

Les Arabes affirment que l'on voit non loin de l'édifice une montagne d'ossements très-bien conservés, et prétendent que ces ossements proviennent des victimes que les Sabéens allaient immoler chaque mois dans le temple avec une grande pompe. Selon cette tradition, le *Ḥărăm Bilḳîs* devrait être entendu d'un *temple* et non d'un *gynécée*. On sait que le mot arabe signifie tout simplement *lieu inviolable*. On ne voit rien autour de ce temple ni dans les ruines intérieures qui donne l'idée de ce que pouvait être la toiture de l'édifice.

A un quart d'heure du *Ḥărăm* sont les *pilastres* de Bilḳîs, à l'est-sud-est. Ces pilastres sont au nombre de cinq, d'une seule pierre chacun, surmontés de leurs chapiteaux carrés et sur une même ligne de l'est à l'ouest. Je ne saurais dire si les chapiteaux font corps avec les pilastres. Leurs proportions sont les mêmes que celles des pilastres situés auprès du temple. Ils

peuvent avoir 28 empans de hauteur. La distance qui les sépare est égale à leur épaisseur. Deux pierres de taille, dont l'une est debout et l'autre renversée, font suite à la rangée des pilastres de Bilḳîs. Elles portent des inscriptions qui ont été copiées, à l'exception d'une seule, qui m'a paru illisible.

DE L'INSURRECTION MAHOMÉTANE

DANS LA CHINE OCCIDENTALE,

PAR M. DABRY DE THIERSANT,

CONSUL DE FRANCE À CANTON.

Quand on parcourt l'histoire de la Chine, on est frappé du grand nombre d'insurrections qui, chaque siècle, ont ensanglanté cet empire; il faut réellement que ce peuple extraordinaire ait une force de vitalité inouïe pour avoir pu résister à tant de calamités dont une partie aurait suffi pour faire sombrer toute nation de l'Occident.

Dans ces dernières années, nous avons vu les Taï-pings, qui, après avoir couvert le pays de ruines, ont été écrasés par suite de l'intervention impolitique des Européens; puis sont venus les Nien-fey, sorte de communeux chinois, qui ont ravagé la plupart des provinces, en pillant, tuant et brûlant, et qui, une fois gorgés de butin, ont fini par se débander; enfin les mahométans de l'ouest de l'empire, poussés à bout par les persécutions des employés du gouvernement et les vexations de leurs compatriotes, ont levé l'étendard de la révolte, et réussiront probablement à conquérir leur indépendance dans un temps peu éloigné. M. le professeur

Wasilieff, dans une brochure fort remarquable qu'il a fait paraître en 1867, émet l'opinion que l'islamisme dominera un jour dans tout l'extrême Orient, et que, par suite de ce fait, les rapports politiques des états du vieux monde se trouveront modifiés entièrement. Les appréhensions du savant orientaliste russe au sujet des dangers qui menacent le christianisme et la civilisation nous paraissent exagérées. Nous ne nions pas qu'à un certain point de vue les mahométans chinois ne soient supérieurs aux boudhistes, aux confucianistes et aux taoistes; mais nous ne croyons pas que leur propagande soit jamais assez active pour vaincre l'indifférence des Chinois en matière de religion, ni que leur fanatisme soit assez ardent ou leur organisation assez puissante pour renverser cette société antique et la reconstituer de telle sorte qu'elle devienne un péril sérieux pour les peuples de l'Occident.

Quoi qu'il en soit, il est hors de doute pour quiconque a étudié avec un peu d'attention cette question, que le mahométisme est appelé à jouer un rôle considérable en Chine, et il nous importe, à cause de nos possessions de l'Indo-Chine, de savoir le plus tôt possible à quoi nous en tenir sur cette secte musulmane comprenant plus de dix millions d'adeptes, avec lesquels nous allons forcément nous trouver bientôt en relations directes. Leur origine, leur progrès, leurs croyances, ainsi que leurs institutions civiles et religieuses, sont restés à peu près ignorés jusqu'à ce jour. Nous nous efforcerons de

combler cette lacune, en publiant prochainement une histoire complète du mahométisme en Chine; en attendant, nous allons faire connaître les véritables causes qui ont amené les musulmans du Chan-sy, du Kan-sou, du Yun-nan et du Kouei-tcheou à se soulever contre l'autorité légitime de leur souverain, dont ils avaient été pendant tant d'années les loyaux et fidèles sujets.

ORIGINE DE L'INSURRECTION DANS LES PROVINCES DU CHAN-SY ET DU KAN-SOU.

La dernière année du règne de Hien-fong, un chef de rebelles chinois nommé Lan-ta-tchuen, après avoir dévasté le Sse-tchuen, envahit le Chan-sy. Les mandarins, pour résister à cette invasion, appelèrent aux armes les gardes nationales de la province. Les milices de chaque localité s'organisèrent aussitôt sous les ordres de leurs chefs respectifs, chinois ou mahométans, et quand Lan-ta-tchuen fut parvenu, à la tête de ses bandes, à s'emparer de la ville d'Ou-ling-hien, les mahométans de Houo-tcheou marchèrent contre lui, le battirent complétement, et reprirent la ville d'Ou-ling-hien, dans laquelle ils trouvèrent de grandes richesses que les habitants avaient abandonnées ou qui y avaient été apportées par les rebelles. Dès que les milices chinoises des districts environnants apprirent cette nouvelle, chacune d'elles voulut avoir sa part du butin, mais les mahométans s'y opposèrent énergiquement, en disant qu'ils avaient vaincu l'ennemi

sans le secours de personne et que les dépouilles de cet ennemi leur appartenaient tout entières. Les Chinois n'osèrent pas aller plus loin, mais jurèrent de se venger. A partir de ce jour, les deux partis s'observèrent jusqu'à ce qu'un incident insignifiant les mît aux prises. Des mahométans de Hiao-y-hien s'étant permis de couper dans un bois des environs de la ville une certaine quantité de bambous pour faire des lances, le propriétaire, survenant sur ces entrefaites, leur demanda pourquoi ils lui volaient son bien. Les mahométans lui répondirent que, s'ils agissaient ainsi, c'était dans l'intérêt commun, afin de se procurer des armes contre les rebelles. Supposons, lui dirent-ils, que nous ne prenions pas ces bambous, les rebelles viendront et s'en serviront contre nous tous. Le maître du bois ne crut pas devoir accepter de pareilles raisons, et accusa les maraudeurs devant leur chef, qui ne voulut pas l'écouter; il s'adressa alors aux chefs des gardes nationales chinoises, ainsi qu'aux autorités locales, qui n'osèrent pas poursuivre les délinquants, mais qui, à partir de ce moment, manifestèrent les plus mauvaises dispositions à l'égard des mahométans. Un mois s'était à peine écoulé que le village de Tsin-kia, occupé entièrement par des familles musulmanes, était attaqué à l'improviste par les habitants de Che-ly-ta-tsun, et mis à feu et à sang. Les mahométans qui purent s'échapper se réfugièrent à Ouang-ko-tsun, bourg important dépendant de Taly, et racontèrent ce qui venait de se passer. Aussitôt

les mahométans d'Ouang-ko-tsun, qui étaient nombreux et bien armés, se ruèrent à leur tour sur les Chinois (le 19 de la 4e lune de la première année de Tong-tche), et pendant trois jours et trois nuits on se battit dans tout le district de Houo-tcheou. La victoire resta aux mahométans. Les mandarins vinrent alors au secours des vaincus avec les troupes impériales et éprouvèrent défaites sur défaites. L'insurrection gagna toute la province, et le gouverneur fut obligé d'en rendre compte à l'empereur, qui, craignant de ne pouvoir réduire les nouveaux rebelles par les armes, envoya de Pékin deux hauts fonctionnaires, Tchang-pey et Ma-pe-ling, avec les instructions les plus conciliantes. Le choix du gouvernement était excellent; Tchang-pey, originaire du Chan-sy, avait été gouverneur du Chan-tong. D'une intelligence hors ligne, à seize ans il avait été nommé membre de l'académie des Han-lin. Ma-pe-ling était Tao-tay et mahométan. En arrivant au Chan-sy, ils s'empressèrent de faire connaître par une proclamation la mission de paix dont ils étaient chargés. Les mahométans accueillirent favorablement les ouvertures qui leur étaient faites et invitèrent les deux envoyés de l'empereur à un grand festin. Au milieu du repas, un mahométan nommé Ouang, d'une audace extrême, insulta les envoyés et se retira sans qu'on eût osé l'arrêter. Une fois rentré chez lui, ce misérable résolut d'assassiner les deux mandarins; il suivit Tchang-pey jusqu'à Kao-ling-hien, s'introduisit la nuit dans sa chambre

et le tua à coups de sabre. Les mahométans, épouvantés de cet horrible crime, mirent en pièces le meurtrier et traitèrent Ma-pe-ling avec les plus grands égards. Ce dernier demandait qu'on le tuât, en disant qu'un forfait aussi odieux serait la honte éternelle des mahométans chinois. Enfin, il consentit à rester caché pendant quelque temps, et expédia un courrier à Pékin pour tâcher d'arranger l'affaire. Pendant ce temps, le gouverneur de la province, qui le croyait massacré, avait annoncé sa mort à l'empereur. Aussi quelle ne fut pas sa stupéfaction, quand un beau jour Ma-pe-ling se présenta devant lui. Le gouverneur, furieux, le fit renfermer dans un temple en lui ordonnant de se suicider. Ma-pe-ling refusa énergiquement en lui disant que sa religion lui défendait une pareille action, et qu'il était libre de le faire mettre à mort s'il le jugeait juste et utile au pays.

Peu de temps après, il fut rendu à la liberté et partit pour la capitale, où il fut comblé d'honneurs. En même temps, l'empereur, profondément irrité de ce qu'on avait osé massacrer un de ses envoyés, ordonna de poursuivre à outrance les mahométans du Chan-sy et prescrivit au général tartare To de marcher contre eux avec une forte armée. To, moitié par la force, moitié par la ruse, parvint à les chasser jusque dans le Kan-sou, où ils se retirèrent en grand nombre du côté de Lin-tcheou.

La rébellion semblait écrasée, lorsque, par suite d'incidents imprévus, elle reparut plus formidable

que jamais. Des Chinois de Kong-tchang-fou (Kan-soü), excités par de mauvais mandarins, se prirent de querelle un jour de marché avec des marchands mahométans, dont le nombre était assez considérable dans la ville. Une rixe s'ensuivit, où il y eut quelques blessés de part et d'autre. A minuit, toutes les maisons des mahométans furent envahies par des gens armés qui, jusqu'au jour, massacrèrent, pillèrent et brûlèrent. Cet odieux guet-apens fut le signal de la guerre civile qui recommença plus terrible dans le Chan-sy et dans le Kan-sou. Le général To, après avoir essuyé quelques échecs, engagea les mahométans à déposer les armes, leur promettant amnistie pleine et entière au nom de l'empereur. Deux frères qui jouissaient parmi leurs coreligionnaires d'une grande influence, les nommés Ta-ho-tcheou et Eul-ho-tcheou, furent chargés de négocier de la paix. Malheureusement leurs démarches ne purent réussir, et To les fit décapiter. Les mahométans, ivres de vengeance, se ruèrent alors avec furie sur l'armée impériale, qu'ils défirent complétement, et firent prisonnier le général en chef, qu'ils passèrent par les armes.

A partir de ce jour, l'insurrection du Chan-sy et du Kan-sou n'a fait que se développer, et elle a résisté jusqu'à présent à toutes les tentatives que le gouvernement de Pékin a faites pour l'étouffer. Les plus habiles généraux de l'empire, entre autres Yang-tsin-fou, qui commandait la flotte devant Nan-kin lors de la prise de cette ville sur les Taï-pings, ont

été envoyés dans ces deux provinces et ont échoué honteusement. Yang-tsin-fou a été dégradé après avoir vu tous les siens massacrés par ses propres soldats, et a été remplacé par Tseou-kang-pao, qui, malgré toute son habileté, n'a pas mieux réussi. Le dernier courrier de Pékin nous a apporté la nouvelle que 30,000 hommes de l'armée de Ly-hong-tchang, exercés la plupart à l'européenne, venaient de recevoir l'ordre de se rendre en toute hâte dans le Kan-sou, où la rébellion fait des progrès de plus en plus alarmants.

ORIGINE ET CAUSE DE L'INSURRECTION ACTUELLE DU YUN-NAN.

La première insurrection des mahométans du Yun-nan remonte à 1817. Le massacre d'un certain nombre d'entre eux par les Chinois, à la suite d'un procès entre deux familles notables de Yong-tchan-fou, la destruction de la mosquée de cette ville et les injustices constantes des mandarins furent les causes de ce soulèvement, qui fut très-sérieux et dura jusqu'en 1818. Les insurgés, après avoir défait en diverses rencontres les troupes impériales, mirent le siége devant la capitale de la province, finirent par être écrasés par des forces considérables envoyées de Pékin, et se réfugièrent la plupart chez les Shans et Kakhyens de la frontière, où ils attendirent une amnistie générale, qui eut lieu en 1819. A partir de cette époque jusqu'à nos jours, le Yun-nan ne put être pacifié. On peut voir par la gazette officielle de

Pékin qu'en 1826, 1827, 1828, 1834, 1840, 1845, il y eut de nombreuses révoltes, et qu'en 1854 commença la grande insurrection actuelle, qui fut provoquée par les horribles massacres de Mong-mien (19e année du règne de Tao-kouang), dont on pourra se rendre compte par la lecture des documents suivants.

SUPPLIQUE DU MAHOMÉTAN MA-OUEN-TCHAO À L'EMPEREUR, REMISE À SA MAJESTÉ PAR LE POUKIUN-TONG-LING (1re ANNÉE DE HIEN-FONG).

Je viens, agenouillé aux pieds de Votre Majesté, la prier respectueusement d'envoyer dans le Yun-nan un délégué honnête et juste, avec plein pouvoir de punir les mauvaises gens qui ont jeté le trouble dans cette province et d'en chasser ceux qui oppriment sans cesse le peuple. Les plus grands coupables sont les fonctionnaires du gouvernement, qui, au lieu d'apaiser les haines privées, n'ont fait que les exciter, et qui ont permis aux malfaiteurs de tuer nos familles, d'incendier nos maisons, de piller nos biens et de violer les tombeaux de nos ancêtres. Voilà, en quelques mots, l'historique des faits tels qu'ils se sont passés. Comme c'est l'exacte vérité, je ne crains pas de la dire, et suis prêt à la sceller de mon sang.

La première cause de nos maux a été le Tong-pan-tchang, qui, pour se venger de ce que le mahométan Ma-ouen-tsin lui avait réclamé une somme d'argent qu'il lui devait, voulut s'emparer d'un bien communal appartenant aux mahométans et fut aidé dans cette œuvre d'iniquité par le Tsan-tsiang Choui que les mahométans avaient indisposé en refusant de contribuer à l'achat d'un parasol d'honneur offert à ce mandarin par les notables de la ville de Mong-mien.

Votre Majesté a institué des magistrats civils et militaires

dans le but de protéger les bons contre les méchants. Que dira-t-elle quand elle saura que le Tong-pan Tchang et le Tsan-tsiang Choui, l'un pour ne pas payer ses dettes, l'autre parce qu'il n'a pu obtenir un parasol d'honneur qu'il ne méritait pas, ont, de complicité avec les Heou-fey (peuplade sauvage des montagnes), ennemis mortels des mahométans depuis la 5e année de l'empereur Kia-hing, formé un complot ayant pour objet d'exterminer tous les mahométans de Mong-mien et des environs? C'est le 7 de la 7e lune de la 19e année du règne de Tao-kouang que ce complot a éclaté. Le 6, le Tsan-tsiang a invité à dîner le Tsien-tchong Tchou et lui a prescrit à la fin du repas de réunir le lendemain tous les soldats mahométans, cavaliers, fantassins ou gardes sédentaires de Mong-mien, au temple de Sse-kin-cheng. Les gardiens des portes de la ville reçurent en même temps l'ordre de ne plus laisser sortir personne à une certaine heure. Le lendemain, à la 5e veille, tous les soldats mahométans se trouvèrent au temple de Sse-kin-cheng. Tout à coup deux coups de canon retentirent dans la cour du prétoire du Tsan-tsiang, et l'on entendit sur les murailles de Mong-mien le son des conques et des trompettes. Aussitôt d'innombrables malfaiteurs, divisés en quatre bandes, pénétrèrent en ville en poussant des clameurs épouvantables, et une heure ne s'était pas écoulée que toutes les maisons des mahométans étaient saccagées, leurs femmes violées ou enlevées, et les petits enfants égorgés jusque dans le ventre de leur mère. A la tête des meurtriers étaient Ouang-tong-tsan, Lin-pin-tchong, Sou-tou-ouei, Lo-tseu-ouan, Tchang-kiun-lay, Yang-yao-teou, Yang-tsee-fa, Tchin-kin-tsin, Tang-chao-tsong, Tchou-fa-yen, Ouang-siao-chen, Yuen-siao-eul, etc. etc.

Les assassins, ne trouvant plus rien à piller, à tuer ou à incendier dans la ville, se rendirent dans les faubourgs de Kong-peng-tsun, de Ma-pou-tsun, Kaï-teou-tsun, Ting-kaï-tsun, où résidaient sept cent cinquante-quatre familles mahométanes; cent hommes et neuf cents femmes purent

s'échapper, tout le reste fut massacré. Les maisons, les boutiques, les mosquées furent livrées aux flammes. Le même jour, les meurtriers attachèrent Ma-ming-yen dans le temple de Ling-kouan et, après l'avoir torturé, lui tranchèrent la tête. Ses membres furent ensuite coupés par morceaux et jetés aux chiens.

Quatre tsun (villages) et cinq tchay (villages entourés d'un mur ou d'une fortification passagère) eurent le même sort. Ces tsun sont ceux de Tche-lay-toun, situé à 70 ly de la ville, Pang-tong-tsun, à 150 ly, Kia-ly-kiang, à 180 ly, Ma-toui-kiang, à 120 ly, et Man-kiang-tsun, à 20 ly. Dans les tchay étaient plus de cent soixante-dix familles qui furent également massacrées; cinq mosquées furent détruites. Tous ces faits sont vrais; de nombreux témoins peuvent le certifier. Le 5e jour, Ma-lien-ty, un de nos prêtres de La-pou-tchin, fut décapité et sa tête exposée dans une boucherie de Hia-kiang. Ho-tchao-hiang l'a vu et peut l'attester. Le 10e jour, soixante femmes mahométanes, qui s'étaient réfugiées à Sou-pou-tang, à 60 ly de la ville, furent découvertes par une bande conduite par Tchang-ky-kouen et Siao-lao-che, et tuées à coups de fusil. Leurs cadavres furent jetés dans le fleuve. Une seule femme ayant déclaré qu'elle n'était pas musulmane put échapper à la mort et a porté plainte au gouverneur de la province. Dix-neuf mahométans qui s'étaient cachés ensemble dans une petite localité nommée Yun-tcheou, distante de Mong-mien de 150 ly, furent égorgés le 13e jour. Ma-ouan-hoey a adressé une accusation en règle à ce sujet au Tao-tay d'Y-sy-tao, qui a envoyé un de ses employés, Tchang-tong-cheou, à Pe-yen-tsun pour faire une enquête. Un des fils de Ma-tien-yuen, qui avait pu parvenir avec dix de ses gens à Lan-long-ho, à 80 ly de la ville, fut également torturé et massacré. Son père a accusé les assassins. Six mahométans qui s'étaient réfugiés à Yun-tcheou, à 700 ly de la ville, furent trouvés par les meurtriers qui les avaient poursuivis; quatre furent tués. Tchang-ngan-ly put gagner sans blessure le prétoire du Vice-Roi et réclamer

justice. On s'occupe maintenant de sa plainte. Ma-sin-sang, blessé, a également accusé les coupables devant le Chun-ning-fou. En examinant ses blessures, on a reconnu qu'il en avait vingt-trois. Que Votre Majesté ne croie pas que ces odieux forfaits se sont bornés à ceux que je viens de décrire. Le 17 de la 7e lune, le Tsan-tsiang Choui pria le Tong-pan Tchang de venir lui parler. Les malfaiteurs, sachant que Tchang était sorti de son prétoire, se précipitèrent dans l'intérieur et en arrachèrent cinq de ses domestiques mahométans qu'ils conduisirent à la porte du nord, où ils leur coupèrent le cou et mutilèrent ensuite les cadavres. Le 18, les assassins massacrèrent dans le prétoire même du Cheou-py Tchong le soldat mahométan Ma-te-leang. Le 23, ils arrachèrent du prétoire du Siun-kien Ma-lien-pey quatre musulmans qu'ils égorgèrent à la porte du sud devant Toui-kia. Des preuves irréfutables et des témoins de tous ces crimes existent. Nous pouvons prouver également que la plupart des mandarins militaires et leurs soldats ont participé au complot. Ainsi, il est de notoriété publique que le mandarin militaire Pen-tsan-teou, le Nge-ouai Tchang-ky-lan, le Yuen-men Yeou-ting-Siuen, le Nge-ouai Lieou-fou ont aidé les meurtriers à la tête de leurs troupes. A Mien-tching, les portes de la ville sont restées ouvertes du 8 au 13 de la 7e lune. Le 13, le Cheou-py Tchong et le Pa-tsong Ouang ont passé la journée avec leurs soldats à jeter les cadavres dans le fleuve. Le 14, ces mêmes mandarins avec leurs soldats et les gardes nationales de la ville ont tué à Kai-tou-tching le Tsan-tsiang Lo et ont brûlé sa maison après l'avoir pillée. Les 10, 15 et 23, le Cheou-py Tchong a contraint quelques soldats mahométans qu'on avait épargnés, à abjurer leur religion. Plusieurs ont préféré la mort à l'apostasie. Nous n'en finirions pas, si nous voulions raconter la part que les mandarins militaires et leurs soldats ont prise à cette tuerie. Mais les misérables ne s'en sont pas tenus là! ils ont osé violer nos sépulcres et disperser au vent les cendres de nos chers morts. Ten-siao-pe a fait couper tous les arbres des

cimetières, briser les pierres tumulaires, et niveler tous les tumuli. Que vous avaient donc fait les morts, et pourquoi les poursuivre de votre haine implacable! Comment avez-vous pu commettre de pareils forfaits sous le règne si brillant et si bon de notre auguste Empereur, dont l'éclat, resplendissant comme le soleil, illumine le ciel et la terre!

Deux hommes, principaux auteurs de ces crimes, resteront éternellement voués à l'exécration de tous les mahométans : ce sont le Tsan-tsiang Choui et le Tong-pan Tchang. J'ai dit plus haut que ce dernier, vexé de ce que Ma-ouen-tsin lui avait réclamé une somme d'argent qu'il lui devait, avait voulu obliger les mahométans à lui céder un terrain vide appartenant à une mosquée, afin d'y faire construire un petit temple. Qu'il me soit permis de donner quelques détails à ce sujet. Les mahométans représentèrent d'abord au Tong-pan Tchang que le terrain en question avait été acheté par eux et que leurs titres de propriété étaient inscrits au prétoire du préfet; puis, quelques jours après, se croyant forts de leurs droits, ils firent commencer sur ce terrain la construction d'un mur d'enclos. Le 6 de la 2ᵉ lune, le Kaï-tchang Yang-kouei défendit aux ouvriers de continuer leurs travaux. Les mahométans portèrent plainte au Siun-kien, qui, après avoir consulté le Tsan-tsiang Choui, fit paraître une proclamation interdisant aux mahométans de bâtir sur ce terrain. Les mahométans s'empressèrent d'obéir, et l'affaire en resta là jusqu'à la 5ᵉ lune. A cette époque, le mandarin Tchang-kin-sy ayant été nommé Tong-pan, à peine avait-il pris les sceaux, que les notables chinois Yang-yao-teou, Tchao-tche-tsee accusèrent devant lui les mahométans de s'être approprié une partie de la voie publique. Tchang-kin-sy fit examiner l'affaire par les Hiang-yo et donna gain de cause aux mahométans. C'est alors que Yang-yao-teou, Tchao-tche-tsee, de concert avec les Kai-tchang de Mong-mien et le Tsan-tsiang Choui, à qui les musulmans avaient refusé de donner un parasol d'honneur, formèrent l'horrible complot qui a abouti à la mort de tant de familles mahométanes, et

qui n'aurait pu être mis à exécution si les hauts mandarins civils et militaires avaient fait leur devoir.

Le préfet de Chan-ning-fou a été prévenu le 6 par Ma-yuen. Le 7, le 8 et le 9, il n'a pris aucune disposition pour nous protéger, et le 10, il a publié un édit pour annoncer que les mosquées de la ville allaient être converties en temples (chin-yu-ting), et que toutes les maisons inoccupées par les mahométans seraient considérées comme propriétés nationales. Certainement, si ce mandarin avait eu un peu plus de cœur, et s'il s'était rendu de suite sur le théâtre du massacre, il eût pu empêcher un grand nombre d'assassinats, et l'on n'eût pas osé jeter les cadavres dans le fleuve, ni les brûler. Mais il n'est arrivé que le 23, et a trouvé encore plus de quarante cadavres dans les rues. Deux autres preuves que ce fonctionnaire a manqué à ses devoirs, c'est que, lorsque Ma-yuen est venu lui demander secours, il l'a frappé au visage en lui disant : Laissez-moi, vous et les vôtres, vous n'êtes que des gens abominables. Tant mieux si l'on vous tue tous. En second lieu, après la persécution, il n'a pas voulu permettre aux familles qui avaient échappé au massacre de rentrer en possession de leurs biens.

Le seul mandarin qui s'est admirablement conduit dans cette affaire est le Tao-tay d'Y-sy-tao, qui a fait rentrer les mahométans de Mien-tching dans leurs foyers, et a envoyé de suite un Oey-yuen à Mong-mien; ce Oey-yuen a trouvé à son arrivée plus de cinq cents cadavres sur les bords du fleuve et a fait distribuer 700 taels aux familles des victimes. Les habitants de Mong-mien conserveront une éternelle reconnaissance au mandarin Ma-tche-siue, Tao-tay d'Y-sy-tao. C'est lui qui tout d'abord a fait une enquête sur ces événements, avec le général Tong-chin, et le Yuen-nan-fou Tcheou-cheou-ping. C'est à la suite de cette enquête que le Tsan-tsiang Siang a fait arrêter plus de cent accusés qu'il a envoyés à la métropole. Ce qui prouve que s'il y a eu de mauvais mandarins, il y en a également de bons, dont le cœur correspond à celui de Votre Majesté.

On a dit que nous avons cherché à nous défendre, et même que nous avons attaqué nos ennemis. Comment peut-on répandre d'aussi sottes calomnies? Comment! tous les tués, tous les blessés sont nôtres. On nous a pris nos biens, et l'on nous accuse d'avoir violé les lois. Notre Dieu punira les calomniateurs et les coupables, si la justice des hommes ne les atteint pas. Oui certainement, nous aurions pu nous défendre, les hommes forts et courageux ne manquent pas parmi nous; mais nous avons été surpris, et plus tard, quand nous avons vu que les soldats de Votre Majesté massacraient les nôtres, nous n'avons pas osé résister. Maintenant que le procès est commencé, on refuse de nous rendre justice et même on nous calomnie. Il en est résulté que l'audace de nos ennemis s'est accrue avec leur haine, et que bientôt nous n'aurons plus un seul endroit dans toute la province où nous puissions résider en paix. Les mahométans sont depuis longtemps en Chine, et ont toujours été soumis au gouvernement. Chaque fois que des rebelles se sont montrés, les mahométans se sont unis aux troupes impériales pour les combattre. D'un autre côté, on n'a jamais rien eu à nous reprocher. N'est-ce pas une chose digne de pitié que de voir quatre tsun (villages) et cinq tchay mahométans entièrement saccagés, nos enfants massacrés, nos femmes violées et nos tombeaux détruits? Quiconque a un ancêtre, un père, un oncle, un frère, une épouse, ou un enfant, partagera notre douleur. Notre position est affreuse. Quand nous voulons maintenant en appeler aux lois contre ceux qui ont tué les nôtres, contre les ravisseurs de nos femmes et les violateurs de nos sépulcres, les portes de la justice nous sont fermées. Il ne nous reste plus qu'à supplier Votre Majesté d'envoyer un haut dignitaire qui, au nom de la loi, fasse rechercher les coupables et les punisse suivant leurs crimes. Nous demandons, en même temps, que les biens que l'on nous a volés nous soient restitués, que l'on fasse relever nos tombeaux, que nos mosquées soient rebâties, enfin, que des indemnités soient accordées aux victimes ou à leur famille. Nous demandons en dernier

lieu, que l'on examine la vraie cause du mal, qu'on prenne des mesures pour en prévenir le retour et qu'on ne nous laisse pas sous le coup des calomnies que l'on a répandues à dessein contre nous. Car il est faux, ainsi que l'a dit le *Moniteur officiel*, que nous nous soyons battus avec les autres Chinois pour une dispute de terrain et que nous ayons violé la loi.

Tous les mahométans comptent sur la justice de Votre Majesté, et les âmes de leurs morts se réjouiront quand elles sauront que notre voix a été entendue.

J'ai quarante et un ans. Mes deux frères Ouen-sy et Ouen-tsun, mes deux sœurs, mes deux neveux et ma nièce ont été massacrés. Je reste seul de ma famille pour réclamer justice, et je regrette de dire que les mandarins, jusqu'à présent, ont repoussé mes plaintes. C'est pour ce motif que, poussé par la nécessité, j'ai cru devoir en appeler à Votre Majesté et lui faire présenter un fong-chang. Je suis prêt, si le gouvernement envoie un haut fonctionnaire à Mong-mien pour faire une enquête, à lui fournir toutes les preuves de ce que j'avance; seulement, comme j'ai tout perdu, je prie Votre Majesté de me faire distribuer le viatique jusqu'à cette ville, et de donner des ordres pour que je ne sois pas assassiné en route. Je remercie d'avance Votre Majesté, et fais des vœux pour sa conservation.

Mon père, la cinquième année du règne de Kia-king, a reçu la dignité de Kiun-kong pour sa belle conduite contre les Heou-fey; ce qui prouve que nous avons toujours été dévoués au gouvernement. Aujourd'hui je prie Votre Majesté de vouloir bien me permettre de lui offrir une carte peinte du district de Mong-mien, et de me pardonner d'avoir osé lui adresser cette supplique.

MA-OUEN-TCHAO, de Mong-mien.

Département de Chan-ning-fou (Yun-nan).
1re année du règne de Hien-fong.

SUPPLIQUE D'Y-OUEN DU POU-KIUN TONG-LING À L'EMPEREUR.

J'ai l'honneur de prier Votre Majesté de faire connaître sa volonté au sujet du fong-tchang ci-joint, que le mahométan Ma-ouen-tchao de Mong-mien (Yun-nan) lui a adressé. D'après l'enquête que j'ai faite, Ma-ouen-tchao est bien du Yun-nan. De plus, c'est bien le Tong-pan Tchang, qui, furieux de ce que Ma-ouen-kin lui avait réclamé une somme qu'il lui devait, a voulu confisquer un terrain vide appartenant à une mosquée. C'est alors que Ma-ouen-ki, de concert avec les mahométans de quatre villages, a commencé à construire sur ce terrain un mur d'enclos. Dans cette même ville de Mong-mien était un nommé Yang-yao-teou qui, désirant avec d'autres notables offrir un parasol d'honneur au Tsan-tsiang Choui, invita les mahométans à contribuer à cette dépense commune.

Les mahométans refusèrent, et Yang-yao-teou ainsi que Yang-kouei et plusieurs autres les accusèrent auprès du Tong-pan Tchang-kun-sy de s'être approprié un bien communal. Tchang-kin-sy examina l'affaire et donna gain de cause aux mahométans. Alors Yang-yao-teou, Yang-kouei et d'autres formèrent avec un grand nombre de malfaiteurs le complot de tuer tous les mahométans de la ville. En effet, 1,600 hommes ou femmes de quatre tsun et de cinq tchay ont été massacrés, leurs maisons pillées ou incendiées. Ma-ouen-tchao a perdu sept des siens. Le Tsan-tsiang Choui a manqué à ses devoirs en ne faisant rien pour protéger les victimes. L'affaire a été portée devant le Vice-Roi de la province, qui s'est empressé de prescrire une enquête; mais le Oey-yuen qui en était chargé ne s'est pas donné la peine de rechercher l'origine de cette persécution, ni les détails de ce qui s'est passé. C'est pourquoi Ma-ouen-tchao est venu à Pékin me prier de transmettre son fong-tchang à Votre Majesté. J'ai examiné avec soin sa supplique, qui est conforme à la vérité. J'ai livré Ma-ouen-tchao au Hing-pou, pour qu'il soit gardé jusqu'à ce que Votre

Majesté ait pris une décision. Je prie humblement Votre Majesté de daigner jeter un coup d'œil sur sa supplique.

RÉPONSE DE L'EMPEREUR AU POU-KIUN TONG-LING.

Le nommé Ma-ouen-tchao, sujet de Yun-nan, qui nous a fait remettre un fong-tchang, devra être renvoyé dans sa province par le Hing-pou et attendre que son affaire soit examinée et jugée.

RAPPORT DU VICE-ROI DU YUN-NAN À L'EMPEREUR AU SUJET DE L'AFFAIRE DE MONG-MIEN.

J'ai l'honneur de rendre compte à Votre Majesté que des troubles viennent d'éclater dans cette province entre les Chinois et les mahométans au sujet d'une contestation de terrain appartenant à une mosquée, que les deux parties en sont venues aux mains et que malheureusement un grand nombre de personnes ont été tuées. Aussitôt que j'ai appris cette nouvelle, j'ai envoyé un Oey-yuen sur les lieux, afin de faire une enquête. Déjà j'ai dégradé le Tong-pan, qui, dit-on, a été la cause de tout le mal, j'ai dégradé également le Tsan-tsiang, qui, avec ses troupes, pouvait imposer la paix aux deux partis et n'a rien fait pour cela.

Je prie Votre Majesté de daigner examiner les détails de cette affaire, tels qu'ils m'ont été communiqués jusqu'à présent par le Tao-tay Ma-tche-siue, qui les tenait du Chun-ning-fou Ouei-siang, dont voici le rapport. « Le 9 de la 6[e] lune de la 19[e] année du règne de Tao-Kouang, il y avait dans le district du Tong-pan Tchang-kin-sin de nombreux marchands du Ho-nan et du Sse-tchuen. Suivant la relation du marchand Yang-kouei, le mahométan Ma-ouen-kin, et d'autres s'emparèrent d'un bien communal pour y construire une mosquée. Alors ces marchands l'accusèrent auprès du Ting, qui répondit que l'affaire serait jugée conformément à la loi.

Pen-tsy-tsay et d'autres marchands dû Ho-nan portèrent une nouvelle plainte, et l'affaire fut mal jugée. Les marchands indignés appelèrent la multitude aux armes, et des combats eurent lieu entre les deux parties. Dès que cette nouvelle m'est parvenue, j'ai remarqué de suite que la cause de la querelle était insignifiante. Les mahométans et les Chinois ont eu tort de ne pas s'en rapporter à la justice et d'en venir aux mains. La véritable cause du mal vient-elle d'un mauvais jugement? C'est ce que je n'ose affirmer. J'ai écrit au Tche-fou Ouei-siang de se rendre sur les lieux, de faire cesser les troubles, d'arrêter les principaux coupables, et de faire une enquête sérieuse. Le Chun-ning-fou, obéissant à mes ordres, est parti de suite pour Mong-mien et m'a fait savoir que quand il est arrivé tout était terminé. C'est le 8 de la 6[e] lune que les combats ont eu lieu en dehors de la ville. Les autorités locales n'ont rien fait pour apaiser les combattants. J'ai appris qu'un grand nombre de mahométans avaient été tués, et leurs maisons incendiées. Il y a eu aussi quelques Chinois tués et blessés. Quarante cadavres, entre autres celui de Maouen-kin, ont été trouvés dans la mosquée (*tsin-tchin-sse*). Un grand nombre d'autres cadavres ont été jetés dans le fleuve; les parents des victimes ont fui en partie, et se sont cachés. Nous avons fait arrêter les principaux coupables, que l'on a conduits au tribunal. Je vous enverrai plus tard d'autres détails à ce sujet. Il est difficile de démêler encore la vérité au milieu de tout ce que j'entends; en tout cas, les troubles sont apaisés pour le moment. » A la lecture de ce rapport, j'ai été profondément peiné d'un si grand malheur. Les Chinois et les mahométans, en venant aux mains et se massacrant pour une dispute de terrain, ont violé votre loi. Il paraît que le nombre des morts a été considérable. Je tâcherai de savoir à combien il s'élève; je ferai saisir les coupables des deux partis et les meurtriers, afin qu'ils soient punis conformément à la loi. Comme le nombre des coupables est très-grand, et qu'il sera difficile de les arrêter tous, j'aurai soin qu'on agisse avec prudence, afin de ne pas exciter de nou-

veaux troubles. J'ai prescrit à l'Y-si-tao Ma-tche-siue de faire une enquête. J'ai prescrit aussi au Tong-pan Fong-cheu de Lin-yen-tchen, et au Yun-nan-fou Tcheou-cheou-pin, qui sont des mandarins habiles et prudents, de s'entendre sans bruit avec le Tao-tay et de voir ce qu'il y aurait de mieux à faire dans la circonstance. Si le Tong-pan Tchang-kin-sy a prononcé réellement un jugement équitable, comment se fait-il que les deux parties, au lieu de se déclarer satisfaites, en soient venues aux mains? Pourquoi, quand le combat a eu lieu, les autorités n'ont-elles rien fait pour le faire cesser? Certainement elles ont mal agi. De même, si le Tsan-tsiang Choui-ling-sy, pendant qu'on se battait, était intervenu avec ses troupes, certainement il n'y aurait pas eu tant de victimes. Au contraire, ce mandarin est resté inactif, comme si cela ne le regardait pas; il a été négligent et inutile. Le Tchen-tay et le Tao-tay feront un rapport sur la conduite de ces deux mandarins, qui seront traduits devant le Ngan-tcha-sse après avoir été dégradés; je les jugerai ensuite moi-même et les punirai sévèrement s'ils sont coupables. J'ai déjà expédié un Oey-yuen sur les lieux. Aussitôt que le Tchen-tay et le Tao-tay auront envoyé tous les accusés à la métropole, j'examinerai très-clairement l'affaire et m'empresserai de vous en rendre compte.

RÉPONSE DE L'EMPEREUR AU VICE-ROI YLY-POU.

Vous trouverez ma réponse dans le *chang-yu* ci-joint. Ma-ouen-tchao, sujet du Yun-nan, qui nous a adressé une pétition fong-tchang, sera livré au Hing-pou pour être examiné, jugé et ensuite renvoyé officiellement dans sa province. Le Tsong-tou et le Siun-fou devront le faire appeler devant eux avec des témoins. Que l'affaire soit traitée et jugée équitablement.

CHANG-YU (DÉCRET IMPÉRIAL).

Le 1er de la 3e lune de la 1re année du règne de l'empe-

reur Hien-fong, les hauts fonctionnaires du Kiun-ki-tchou et du Nuei-ko ont publié le chang-yu suivant : Nous venons d'apprendre que partout, dans le Yun-nan, les mahométans et les Chinois (Han) se massacrent entre eux, surtout dans trois districts dépendants de la surintendance d'Y-sy-tao. Après avoir examiné l'affaire, nous avons trouvé que la cause du mal provient en général de ce que les autorités locales ont jugé injustement plusieurs affaires. C'est pourquoi nous nommons Ou-tchen-yu vice-roi du Yun-nan et du Kouei-tcheou. Il emmènera avec lui des soldats pour se faire obéir. Le Siun-fou du Chan-tong, Tchang-leang-ky, le rejoindra également avec des troupes. Tous deux traiteront les affaires avec équité, sans se préoccuper si les uns ou les autres sont Chinois ou mahométans; ils mettront fin à toutes les disputes et pacifieront la province sur-le-champ.

D'après le rapport d'Ou-tchen-yu, il est évident que les mahométans n'auraient pas dû exciter les Chinois pour un quartier de terrain, et que, d'un autre côté, les Chinois ont eu tort de se servir de ce prétexte pour tuer les mahométans. Le vice-roi devra se rendre sur le théâtre des événements, désarmera la population et publiera des édits pour que chacun puisse comprendre sa faute et se repentir. Les mahométans sont mes enfants aussi bien que les autres, ils doivent être traités de même. Si, au début, le mandarin Tchang eût prononcé un jugement plus conciliant, les Chinois n'en seraient pas arrivés à un tel point. Ou-tchen-yu devra examiner cette affaire avec la plus grande impartialité. Une partie du mal provient des mandarins; les Chinois n'auraient pas été si audacieux s'ils n'avaient pas vu des édits excitant à la haine contre les mahométans. Nous avons dégradé le Che-lang Huang-tsong et le Yu-che Teou-su. Sen-yuen sera également dégradé et livré aux tribunaux. Afin que le peuple connaisse bien nos intentions, Ou-tchen-yu devra publier le chang-yu. Il devra avertir les mahométans que, puisqu'ils n'ont pas cherché à se révolter, nous permettons qu'ils se repentent de leurs fautes; ils ne seront

point inquiétés. Les soldats qui seront envoyés sur les lieux devront avoir soin de ne molester personne. Nous autorisons même les autorités locales à donner des emplois à ceux qui leur seront signalés pour leur bonne conduite et leur capacité. Si quelque Chinois, sous prétexte d'organiser des gardes nationales, se permet de commettre des désordres, qu'il soit arrêté sur-le-champ et puni sévèrement. Il est bon que mahométans et Chinois sachent que nous ne voulons que leur bien. Ou-tchen-yu devra agir avec prudence et choisir de bons mandarins. Si quelqu'un par orgueil voulait résister, que dans ce cas l'on soit sans pitié pour lui. Les mahométans seraient très-coupables s'ils cherchaient à se révolter, attendu qu'ils ont toujours eu la plus large part aux bienfaits du gouvernement. Les vice-rois et autres mandarins devront aussi publier un teng-houang, afin que mahométans et Chinois connaissent bien notre volonté, qui est de récompenser les bons et de punir les méchants.

PROCLAMATION DE TOU, Y-SY-PING-MA-TA-YUEN-CHOUAI (1854).

Depuis le commencement du monde, l'ordre et le désordre dépendent du ky-sou (destin), de même que le bonheur et le malheur du peuple dépendent des mandarins et des notables. Pendant plus de deux cents ans, les mahométans et les Chinois ont toujours vécu dans les meilleurs rapports. Comment se fait-il qu'après une si longue paix des inimitiés implacables soient venues détruire une si bonne harmonie? On ne peut que l'imputer au ky-sou et aux hommes méchants. La persécution a commencé à Mien-ning, d'où elle s'est propagée à Yong-tchang. Les mandarins et notables Chinois, unis contre nous par les mêmes sentiments, font tout ce qu'ils peuvent pour nuire aux mahométans, qu'ils veulent faire disparaître du sol comme des herbes. A ceux qui nous persécutent, on leur donne dignités ou argent, et

lorsque nous portons plainte, on ne nous écoute pas, ou l'on nous jette en prison. Quelle faute pouvait-on reprocher à nos vieillards, à nos femmes, à nos enfants que l'on a massacrés? Pourquoi a-t-on brûlé, pillé nos maisons et violé nos tombeaux? Pendant longtemps nous avons souffert l'oppression. Autrefois, les mandarins nous conduisaient contre les Lin-fey (peuplade sauvage); maintenant, ils autorisent les Lin-fey à nous dévaster. La coupe de nos maux est pleine. Dernièrement encore, Mong-hoa a été entièrement dévastée par suite des ordres donnés par le gouverneur à Tchang-teng-tong. Ta-ly-fou devait avoir le même sort; mais heureusement Dieu a puni nos oppresseurs et nous a favorisés. Nous avons maintenant à notre tête un chef intelligent, énergique, fort dans le combat, prudent dans les conseils, qui saura nous défendre. Les Chinois disent qu'il est faux qu'ils aient voulu nous détruire. Comment nous expliquera-t-on le pillage de Kien-min, Tsou-hiong et Teng-yue? Et pourquoi les mandarins qui ont commis ces crimes n'ont-ils pas été punis? Maintenant que la guerre est déclarée, il s'agit de savoir qui l'emportera. Nos ennemis n'ont pas pour eux le droit; de plus, ils sont sans discipline. Notre étendard est celui de la patrie, et nous avons juré de délivrer le peuple. Ceux qui aiment le peuple seront récompensés. Faisons notre devoir, et Dieu sera avec nous.

La relation de l'insurrection actuelle du Yun-nan nous entraînerait trop loin. Nous dirons simplement que le premier chef de la révolte fut Ma-ouen-kin, qui fut massacré par les siens et remplacé par le mahométan Ma-yu-sa, appelé par les Chinois Tou-yuen-tsieou, et qui s'est fait proclamer roi à Ta-ly-fou sous le nom de Soulyman ou Tsin-ling-ouang.

Le bruit a couru dernièrement en Europe que Ta-ly-fou était tombé entre les mains des Impé-

riaux. Rien n'est venu confirmer cette nouvelle. Quoi qu'il en soit, nous partageons entièrement l'opinion de ceux qui croient que tôt ou tard les mahométans formeront un royaume indépendant avec les provinces du Yun-nan, Sse-tchuen-kouitcheou et Chen-sy.

ORIGINE DE L'INSURRECTION MAHOMÉTANE DU KOUEI-TCHEOU.

C'est à la huitième année du règne de Hien-fong que remonte l'origine de l'insurrection mahométane du Kouei-tcheou. Les Chinois et les mahométans de Cha-to, arrondissement de Pon-gan-tung, département de Hin-y-fou, eurent d'abord quelques querelles au sujet de contestations de terrain; puis un beau jour les deux partis en vinrent aux mains. Sur ces entrefaites, l'armée impériale arriva à Sintchîn; les mahométans s'empressèrent d'envoyer des délégués auprès du général en chef pour le prier d'arranger cette affaire. Pendant ce temps, le préfet de Hin-y-fou, le nommé Fou-lin-chou, fit massacrer tous les mahométans qui se trouvaient dans la ville. Alors commença une guerre terrible qui dura de nombreuses années et causa la ruine du pays. Huit ans après, le vice-roi Pan-to ayant été tué, l'Empereur nomma pour le remplacer Lao-tsong-kouang, qui avait une grande réputation de justice et de bonté, et dont l'arrivée fut accueillie avec enthousiasme par les mahométans. Dès qu'il eut pris les sceaux, Lao-tsong-kouang fit tous ses

efforts pour gagner l'estime et la confiance des insurgés. Sa politique habile ne tarda pas à produire ses fruits. Plusieurs chefs de rebelles offrirent leur soumission; seulement, comme ils craignaient la fourberie du gouverneur de la province, le mandarin Tchang-leang-ky, ils prièrent Mgr Faurie, vicaire apostolique de Kouei-tcheou, de leur servir de médiateur. Mgr Faurie, après avoir consulté le vice-roi et le gouverneur, crut devoir accepter cette mission de paix, si conforme à son caractère religieux, et, grâce à lui, la tranquillité put renaître dans la province. Nous lui laisserons raconter ces événements, dont le récit est consigné dans une lettre que Sa Grandeur nous adressait le 5 novembre 1865.

Dès le milieu de l'année dernière, les mahométans de Hin-y-fou, révoltés depuis longtemps, firent des démarches auprès de moi pour faire leur soumission par mon intermédiaire et sous ma caution. A la neuvième lune, le Tou-tou Ma-tchên m'envoya des députés jusque dans cette métropole. Je répondis qu'il fallait s'adresser au vice-roi et au gouverneur. Sur leurs instances réitérées, je les présentai à ces deux hauts fonctionnaires. Ces députés dirent sans détours, qu'ayant été forcés à la révolte par les mauvais traitements des mandarins, ils craignaient les représailles, et qu'ils voulaient pour caution et médiateur l'évêque, connu de toute la province comme un homme de bonne œuvre, que d'ailleurs sa qualité d'hôte et de Français donnait plus de garanties d'impartialité. Le vice-roi Lao et le gouverneur Tchang-leang-ky me prièrent de me rendre moi-même sur les lieux, puisque les musulmans y mettaient cette condition. Ne pouvant aller moi-même à Hin-y-fou, j'y envoyai M. Viel-

mont, qui partit muni de pièces faisant foi qu'il n'a entrepris cette affaire qu'aux prières simultanées du vice-roi et du gouverneur. Il n'était plus qu'à quatre journées de Hin-y-fou, lorsque Tchang-ten-tchong, chef des musulmans de Sin-tchîng (autre parti rebelle et plus fort), lui envoya des députés pour s'informer des conditions auxquelles on accepterait leur soumission. M. Vielmont leur écrivit les conditions. Tchang-ten-tchong répondit que tout le monde les approuvait, et pria M. Vielmont d'entrer à Sin-tchîng où il fut reçu en triomphe.

Après trois mois de séjour dans Sin-tchîng, tout fut assez en paix pour permettre à M. Vielmont de partir pour Hin-y-fou où on l'attendait impatiemment. Ma-tchêu, un musulman de ce parti, pour montrer la sincérité de sa soumission, avait invité le mandarin civil Siuen-tsin-yen à venir prendre son poste, et le reçut avec plus d'honneur qu'il ne méritait, puisque c'était un traître, une créature de Tchang-leang-ky, qui nous préparait des embûches. A peine en possession de son poste, Siuen-sin-yen écrit à Tchang-leang-ky une supplique où il dit qu'il a repris la ville de Hing-y-fou avec l'aide de Lien-kong-houei. Tchang-leang-ky, qui savait la fausseté de ce rapport dicté par lui, se hâta de presser le vice-roi d'en écrire à Pékin. Le vice-roi voulait attendre de nouvelles preuves de ce fait; mais Tchang-leang-ky, qui avait intérêt à ce que sa fourberie ne fût pas découverte, rédige lui-même la dépêche, et, à force d'importunités et de menaces, arrache au vice-roi l'apposition de son sceau. C'est ce qui explique la fausseté du fait de la prise de Hin-y-fou par Siuen-tsin-yen et Lien-kong-kouei, rapportée dans la Gazette de Pékin, sous la date des 4 et 5 de la 12ᵉ lune de la 3ᵉ année de Tong-tche. (Observation importante qui prouve la fausseté de ce rapport :) Dans le *Journal de Pékin*, Tcheang-leang-ky dit que c'est le 16 de la 9ᵉ lune que Siuen et Lien ont repris la ville de Hin-y-fou, et la feuille de pouvoirs de M. Vielmont, pour aller recevoir cette soumission, est datée du 26 de la 10ᵉ lune.

Il est bon de dire ici, en quelques mots, que le vice-roi Lao, par trop de délicatesse, ne raconta jamais à son gouvernement que Tchang-leang-ky a tenté une fois de l'assassiner dans son palais. L'un des sicaires envoyés par lui tira sur le vice-roi, et la balle effleura son habit. Il n'est donc pas étonnant que les menaces de ce téméraire fassent trembler ce bon vieillard.

C'est le moment où M. Vielmont commença à courir de grands dangers, non de la part des musulmans et du peuple, mais de la part de Tchang-leang-ky. Il avait annoncé d'avance à Pékin que tout le monde nous haïssait et voulait nous tuer, parce qu'il espérait pouvoir réaliser ses prophéties par le moyen de ses créatures : Tsien-hiun, Siuen-tsin-yen, Lien-kong-kouei.

1° Tsien-hiun : après la soumission de Sin-tchîng, chacun devait rentrer dans ses foyers. Un grand nombre de musulmans, sept à huit cents familles, étaient du territoire de Pin-ngan-ting. Tsien-hiun vendit à son profit toutes leurs propriétés et fit mettre à mort les premières familles qui rentrèrent dans le pays. C'était pour remettre Sin-tchîng en révolte; mais on comprit et on patienta, espérant que ce mandarin serait changé. Le vice-roi et les autres grands fonctionnaires voulurent le remplacer par un excellent mandarin qui avait la confiance publique. Tchang-leang-ky s'y opposa avec colère et menaces. Ce même Tsien-hiun fit un édit de persécution contre les chrétiens. Tchan-leang-ky, tout en maudissant devant nous ce mandarin, n'a pas fait retirer l'édit.

2° Siuen-tsin-yen et Lien-kong-kouei :

M. Vielmont se rendit de Sin-tchîng à Hin-y-fou par Hin-y-hien (deux journées de route). Dans le milieu de ce parcours, au pays dit Ouan-ten, sont treize forts sur les plus hautes montagnes. Les habitants de ce pays s'y sont vaillamment défendus contre les musulmans pendant six ans. Apprenant le passage de M. Vielmont, ils descendirent

de leurs forts pour le remercier de la paix qu'il leur apportait; ils voulurent absolument le retenir quelques jours pour le fêter. Le surlendemain, au moment du départ, on vient lui annoncer que Lien-kong-kouei massacre les chrétiens à Hin-y-hien, et qu'il a posté deux mille hommes sur la route pour l'assassiner. Le missionnaire ne voulait pas y croire, mais bientôt arrive une lettre de Lien-kong-kouei au chef principal des treize forts. Elle promet 300 taels et tout le butin pour la tête de M. Vielmont, et des sommes proportionnées pour les têtes des gens de sa suite. Ce chef, loin d'entrer dans les noirs desseins de Lien-kong-kouei, met sur pied toutes les forces disponibles des forteresses et se prépare à défendre courageusement son hôte en cas d'attaque. Les gens de Lien-kong-kouei vinrent passer au pied du fort; mais, en le voyant si bien défendu, ils n'osaient l'attaquer. Les musulmans de Hîn-y-fou et de Sin-tchîng envoyèrent du renfort. Lien-kong-kouei, apprenant cela, doubla tous les postes sur la route; mais M. Vielmont, averti par les explorateurs de la garde nationale, retourna à Sin-tchîng sans courir aucun danger, et se rendit à Hin-y-fou par une autre route, bien escorté d'ailleurs par les troupes de Sin-tchîng.

Le gouverneur Tchang-leang-ky, apprenant la belle conduite de ces douze forts, en récompensa le chef en lui envoyant des globules.

Il était temps que M. Vielmont vînt à Hin-y-fou pour rassurer le pays. Les pauvres villages de la campagne qui avaient arboré le drapeau impérial, apprenant le coup tenté par Lien-kong-kouei et ne comptant plus sur M. Vielmont, avaient repris le drapeau blanc. A la prière de Ma-tchên, M. Vielmont fit une proclamation pour rassurer le peuple. Deux jours après, musulmans, Chinois et indigènes voulurent voir le missionnaire, et tout rentra sous le drapeau impérial. L'ordre n'a plus été troublé depuis.

M. Vielmont a passé cinq mois dans cette ville de Hin-y-fou parfaitement tranquille. C'est là qu'il reçut aussi la sou-

mission de la ville de Tse-hen-tchên, qui est distante de trois journées.

Tchen-song-tchîng allait se rendre. L'édit de pardon était déjà fait, mais Siuen-tsin-yuen eut la malveillance de faire un édit par lequel il promettait aux rebelles de les laisser en paisible possession de tout ce qu'ils avaient pillé ou ravagé. Après cet édit, ils trouvèrent trop dures les conditions de M. Vielmont, qui voulait que chacun rentrât dans ses propriétés respectives. Il est probable que l'affaire s'arrangera.

Sur toute la route de Hin-y-fou à la métropole, M. Vielmont fut accablé de félicitations et de présents. Partout où il y a eu des rebelles, les opprimés le regardent comme un libérateur. A son arrivée à la métropole, Tchang-leang-ky le combla de remercîments, assurant qu'il allait faire connaître son mérite à l'Empereur. Il était désolé que M. Vielmont ne voulût pas consentir à être mandarin.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 12 DÉCEMBRE 1873.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu, la rédaction est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Clerc (Alfred), interprète principal de la division d'Oran, présenté par MM. Mohl et Dugat;

MM. Bellin (Gaspard), 4, rue des Marronniers à Lyon, présenté par MM. Mohl et Garcin de Tassy;
Beck (Frantz Seignac), curé de Labarde (Gironde), présenté par MM. Foucaux et Delondre.

M. Renan rappelle au Conseil les bons offices rendus à la Société par M. Charles Edmond, bibliothécaire du Luxembourg, dans la question de l'installation de la Société dans son nouveau local. M. Renan propose d'offrir à M. Edmond les *Voyages d'Ibn Batouta* et les *Prairies d'Or* de Maçoudi, comme témoignages de la gratitude de la Société. Cette proposition est unanimement adoptée.

M. Renan promet d'insérer au *Journal* une lettre de M. C. Ganneau, relative à ses plus récentes découvertes en Palestine.

M. Oppert signale l'importance d'une brique cunéiforme conservée au British Museum. Ce fragment porte clairement le nom de *Cyrus, fils de Cambyse*, et confirme par là le renseignement donné par Hérodote. Le roi s'y donne le titre de prêtre de la Pyramide et de la Tour, titre qui ne se trouve dans aucune autre inscription assyrienne, les autres rois de Babylone prenant ordinairement la qualité de *Constructeurs de la Pyramide*.

La séance est levée à 9 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité. *Journal des Savants*, novembre 1873, in-4°.

Par les éditeurs. *Mémoires de l'Académie de Stanislas*, 1872, 4e série, t. V, Nancy, 1873, in-8°.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève, t. XII, livr. 1 à 3, 1873, in-8°.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary*, part XXII, octobre 1873, in-4°, Bombay.

Par les éditeurs. *The Academy*, n° 85, in-4°, Londres.

Par l'auteur. *Article* de M. Defrémery sur les *Mémoires*

de Baber, traduits pour la première fois sur le texte djaghataï, par A. Pavet de Courteille (extrait du *Journal des Savants*, juillet 1873), 20 pages.

Par l'auteur. *Le Livre de Ferdinand Colomb,* revue critique des allégations proposées contre son authenticité, par M. D'Avezac. Paris, 1873, in-8°, 52 pages.

Par l'éditeur. *Indische Studien,* herausgegeben von A. Weber, XIII Bd. Leipzig, Brockhaus, 1873, in-8°, v-502 p.

Par l'auteur. Michele Amari, *Nuovi ricordi arabici su la storia di Genova* (extrait du volume V des actes de la Società Ligure di Storia Patria), Genève, 1873, in-8°, 87-٣٩ pages.

Par l'auteur. *Catalogue of sanskrit mss. existing in Oudh,* prepared by Colin Brown, director of public Instruction, assisted by Paṇdit Devíprasada, edited by Rajendralala Mitra, fasc. iii, Calcutta, 1873, 23 pages.

— *Bibliographie ottomane* pour les années 1288 et 1289 de l'hégire, par M. Belin (extrait du *Journal asiatique,* 1873).

محبوب القلوب

لامير على شير نوائى المتوفى فى سنة ٩٠٦

Publié, dans le texte original, par les soins de S. E. Ahmed-Vefik-Efendi et de M. Belin, consul général de France. Constantinople, Imprimerie impériale, 1289 (1872-1873).

Le *Mahboub-ul-Kouloub,* l'un des nombreux écrits dus à la plume du fécond et éloquent Mir-Ali-Chir-Nevâï, est le premier texte en turk oriental qui ait été imprimé à Constantinople, et les savants éditeurs qui ont entrepris cette tâche ne s'arrêteront certainement pas en si beau chemin. Le *Mahboub* a d'autant plus d'intérêt pour ceux qui s'occupent de la langue turke, qu'il est de la plus grande rareté. Non-seulement il n'existe pas dans le volumineux recueil des

œuvres de Nevâï que possède la Bibliothèque nationale, mais il est difficile à rencontrer, même en Orient. C'est peut-être le dernier ouvrage composé par son illustre auteur, qui l'a achevé l'année même de sa mort, comme nous l'apprend un chronogramme qu'on lit à la page 207, et qui est ainsi conçu :

بو نامه‌غه کیم لسانیم اولدی قایل
کلکیم تیلی هر نوع ایل ایشی‌کا
تاریخی چو خوش لفظی دین اولدی حاصل
هرکیم اقوسا الهی بولغای خوشدل

Ce livre, dont la langue de ma plume a prononcé les paroles dans l'intérêt de toutes sortes de gens, la date de sa composition se trouve dans le mot *khoch*[1] (bon); puisse, ô mon Dieu, celui qui le lit être heureux de cœur, *khochdil!*

L'année 906, pendant laquelle parut le *Mahboub*, est aussi celle où mourut Nevâï, un lundi matin, 12 du mois de djemâzi-ul-âkhir, comme on peut le voir dans la savante notice que M. Belin a consacrée à notre auteur dans le *Journal asiatique* de 1861, t. I, p. 175. Dans le récit des événements de l'année 911 (1505-1506 de notre ère), Bâber, parlant des principaux personnages de la cour de Sultan-Huceïn-Mirza, mentionne avec beaucoup d'éloges le nom de Mir-Ali-Chir, dont il cite les principaux ouvrages poétiques; puis il ajoute : « Plusieurs autres de ses ouvrages sont de peu de valeur et assez médiocres, si on les compare à ceux que je viens de citer. » ینه بعض مصنفاتی بارکیم بو مذکور بولغانلارغه باقه‌یسنراق وسسنراق واقع بولوبتور (t. I, p. 383 de la traduction française, p. 213 du texte). Ces mots, qui

[1] En tenant compte de la valeur numérique des lettres خ, و et ش, on obtient, en effet, le nombre 906 qui correspond à l'année 1500-1501 de notre ère.

laissent à penser que Bâber ne connaissait pas le *Mahboub*, car il me paraît difficile d'admettre qu'il en eût parlé avec ce dédain s'il l'eût connu, nous donnent peut-être l'explication de la rareté des manuscrits de ce traité. Son apparition a coïncidé avec l'époque de la mort de son auteur; sa rédaction en prose n'a pas le brillant des compositions poétiques du temps; le sujet n'a rien qui puisse stimuler la curiosité du lecteur ni faire vibrer chez lui les cordes de l'amour-propre national, et il s'est trouvé éclipsé au milieu de tant d'étoiles brillantes[1]. Cependant ce livre mérite bien d'être lu, autant pour l'excellence du fond et le sublime des idées, que pour le détail des mœurs qu'il nous fournit, le piquant de la pensée et l'originalité des expressions. J'engage les personnes qui ne voudraient pas accepter ce jugement sur ma parole à lire les deux excellents articles que M. Belin a consacrés au *Mahboub* dans le *Journal asiatique*, t. I et II de l'année 1866. Ils y trouveront de longs extraits traduits avec une fidélité scrupuleuse, qui n'exclut pas l'élégance, et qui témoignent d'une connaissance profonde de la langue et du sujet. Elles pourront se convaincre alors, par leur propre expérience, de l'intérêt que présente au philosophe et au moraliste le livre dont les deux savants éditeurs ont eu la bonne pensée de nous offrir le texte, texte qui, dans sa forme, est très-précieux pour la philologie et la lexicographie. Quoique le travail de M. Belin me dispense, jusqu'à un certain point, de rien ajouter à ce qu'il a dit lui-même avec une parfaite compétence, je pense que les lecteurs du *Journal asiatique* ne me sauront pas mauvais gré d'appeler à mon tour leur attention sur quelques passages curieux qui ne leur ont

[1] Il est bon de remarquer, toutefois, que l'auteur de l'*Abouchka*, qui travaillait dans le XVI[e] siècle de notre ère, a connu le *Mahboub*, dont il donne de fréquents extraits. M. de Véliaminof-Zernof, dans la préface de son édition de l'*Abouchka*, parle de deux copies du *Mahboub* qui se trouvent à Saint-Pétersbourg. Il en existe, dit-on, une à Erzeroum; mais elle n'a pu être utilisée par les deux savants éditeurs, ce qui est fâcheux, parce que notre texte renferme plusieurs passages très-obscurs, peut-être parce qu'ils sont incorrects.

pas encore été signalés avec tous les développements qu'ils méritent. Je commencerai par la trente-neuvième section, qui traite du mariage et des femmes, كتخدالیغ صفتی وخاتونلر ذكریدا, et qu'on rencontre page 62 du texte; c'est un des sujets où se complaît particulièrement la verve satirique des écrivains orientaux :

« Se marier, c'est s'exposer à un mal sans remède, se jeter misérablement dans des tourments sans fin, se laisser prendre à des souffrances incurables. Quoiqu'une semblable condition soit grosse de peines et de chagrins, il s'y trouve toutefois des différences. Si la dame s'accommode à votre humeur, le bonheur et la tranquillité de l'esprit seront vos compagnons fidèles, دولت وجمعیتغه بولماق تور هم زانو. La femme sera l'ornement du foyer domestique, la paix et le repos du chef de la famille. Si elle a de la beauté, elle sera chère à son cœur; si elle est vertueuse, elle gagnera son estime; intelligente, elle fera prospérer ses affaires et lui ménagera une vie abondante et aisée. Si une pareille compagne unit son sort au vôtre ou, pour mieux dire, si une telle fortune vous tombe en partage, vous aurez en elle une confidente de toutes vos peines, une associée fidèle dans tous vos chagrins les plus cachés; quelque injure que la fortune vous fasse, elle vous tiendra compagnie; quelque épreuve que la destinée inconstante vous envoie, elle ne quittera pas vos côtés; vos peines de cœur seront les siennes et le dépérissement de votre corps la tuera elle-même. Supposons maintenant qu'elle n'ait que des qualités médiocres et une beauté moyenne, que le fil de sa soumission à vos volontés tienne par un bout à l'esprit de révolte, موافقتی رشته سی مخالفتغه باغلیق دور, voilà votre vie suspendue entre la crainte et l'espérance; votre conduite devra être réglée d'après les conseils de la plus grande circonspection. Dans cet état si le mariage offre des difficultés, elles ne sont pas bien grandes, quoiqu'elles inspirent des craintes qui ne sont pas en rapport avec leur importance. Toutefois, il faut savoir vivre dans cette impasse

et au milieu de ces contre-temps, et s'y accommoder coûte que coûte. Dieu vous préserve d'une femme à l'humeur difficile! ce serait une plaie mortelle pour votre intérieur. Si elle est criarde chez elle et au dehors, quel ennui pour vous! Si elle est laide, vous en souffrez cruellement; si elle est mauvaise langue, le cœur de son mari en est blessé; si elle est vicieuse, il est couvert de confusion, ایركا اندین یوز قرالیغ; si elle est adonnée au vin, adieu la prospérité de la maison; si elle est malfaisante, le foyer domestique n'est plus qu'un lieu de ruines. Quant à la femme bonne, dont j'ai parlé d'abord et que je viens de décrire, c'est à peine si une heureuse fortune en met au monde une seule dans l'espace de cent années, روزكار اناسی دین یوز ییلدا بیر توغماس, et si un sur cent mille met la main dessus, qu'une couronne orne la tête de celui qui l'a trouvée, et puisse-t-il jouir en paix de cette félicité! Mais Dieu a fait la race des femmes défectueuse et mensongère; il a éloigné de leur personne la perfection et la droiture et en a fait des êtres malfaisants, en présence desquels la plupart des hommes ne sont que d'humbles porte-fardeaux. Naturellement rusées et perfides, ne pensant qu'à séduire et à tromper, ingrates envers le Créateur, elles ne savent pas non plus reconnaître le bien qu'on leur a fait. L'oubli est leur religion et le manque d'équité leur pratique. Faire parade de soi est leur manie, et la présomption est le seul fruit qu'elles puissent produire. Leur dévotion, non éclairée par la raison, est défectueuse, et leur raison, non soutenue par la religion, est languissante. La concupiscence souille la blancheur de leurs vêtements, et la perversité de leur nature donne à leurs actes un air d'effronterie. Celles qui jouissent de leur raison sont comme enivrées du vin de l'ignorance, et celles dont la raison est perdue sont adonnées au vin et au libertinage. Ayant des yeux perçants pour voir le mal, elles sont habiles à rechercher les défauts d'autrui, passées maîtresses dans la friponnerie et possédant tous les secrets de la ruse. Leurs manœuvres de médisance entraînent la mort des innocents, leurs mensonges calomnieux affectent

les airs de la droiture. Rien de plus ardu pour elles que les voies de la vérité, rien qui leur soit plus difficile que de tourner le dos au mensonge. Faire monter la rougeur au front par leurs gestes leur semble une parure, rechercher dans la conversation ce qui devrait les confondre est chez elles passé en coutume, اينتيك ليك بيله يوز قيزارتماق الارغه تز يين سوزاتناسىدا يوزلارىكا قرا تيلاماك الارغه آيين. Elles tromperont sans pudeur un mari, prince, beau comme un ange, pour s'abandonner à un noir, laid comme un démon. Derrière le rideau qui les dérobe aux regards elles ourdissent des ruses, et tout le mouvement qu'elles se donnent consiste à jouer aux échecs. Dans leur dextérité elles étendraient une résille sur une toile d'araignée. Quant au maître d'un chambellan de ce genre, capable de mettre du fard jusque sur la voûte enfumée de la porte[1] et d'affubler d'une coiffure une tête branlante, il lui serait plus avantageux d'avoir le crâne broyé sous la pierre de la mort impitoyable, اولى اولدورركه فلك انينك باشين اجل تاشى بيله يانچقاى. Dans cette classe là, soit qu'il s'agisse d'une vieille fille qui cherche à se refaire, ou d'un âne édenté, ارپايى الماس ايشاك, qui aime les enjolivements sur le licou et la housse, le mari, faible et sans volonté, joue le rôle d'un âne bâté. Complaisant infâme des désordres de la femme, il n'est que son esclave ou, mieux encore, sa vile servante. — Comme il y a des différences entre toutes les créatures, les femmes aussi, dans leurs caractères, offrent de nombreuses nuances qu'on peut ramener à trois grandes catégories : les *communes*, les *choisies* et les *choisies d'entre les choisies*. Les *communes*, semblables aux bêtes sauvages, ne pensent qu'à boire et à manger et se complaisent dans le sommeil. Pour tout culte, la parure; pour adoration, la coquetterie et l'étalage; pour livrée, l'indifférence religieuse; pour but de leurs désirs, le vice éhonté. — Les

[1] Je ne suis pas sûr du sens de ce passage. Le texte porte : كنيره كنيره ايشكى سناجغه غازه سورتكاى, j'ai lu, كنبده, au lieu de كنيره, que je ne comprends pas.

choisies portent la livrée de Satan et ont des manières diaboliques. Raffinées dans la ruse, elles ne vivent que de sentiments haineux. Leur jugement se complaît dans le doute et l'artifice; elles pensent faire acte de piété en pratiquant l'injustice et la tromperie. Dans l'art de tisser des trames ténébreuses les démons ne sont à côté d'elles que des génies impuissants, et, dans les maléfices de toutes sortes, les diables de l'enfer semblent de misérables balourds, غدر ومكردا ديو الار قاشيدا غول فساد وحيلهدا شيطان الار البيدا كول. Les anges ne sont que des sots à leurs yeux, et les démons de simples maladroits. Jeter le trouble dans les familles est pour elles une œuvre aussi méritoire que de bâtir une chapelle; répandre le sang innocent leur paraît aussi enviable que de ressusciter un mort. Elles répondent à cent bonnes actions par mille mauvaises et se délectent à blesser la main qui leur donne à boire, نوش بينكوركانكا نيش اورماق اسايشلارى. Par elles est corrompue la demeure de la chasteté et de la vertu; par elles est renversé l'édifice de la pureté et de la dévotion. Que de savants et ingénieux observateurs ont écrit de livres pour raconter tous leurs maléfices[1]; que d'écrivains les ont exposés avec une grande énergie et se sont trouvés cependant au-dessous de leur tâche! Comment aurais-je pu, moi, à mon tour, donner en quelques traits épars une idée exacte de pareilles choses et en retracer la centième partie? بو بير نيچه پريشان كلمات بيله ني نوع تعريفلارين اينسا بولغاى وتوصيفلارى دين يوزدين بيرىكا بينسا بولغاى. — Les *choisies des choisies* sont absolument l'opposé des autres; sincères, judicieuses, la vérité à la bouche, la vérité dans le cœur. Les plus savants docteurs de l'islamisme se flattent de gagner à leur société, les saints les plus illustres tirent profit de leurs confidences; les prophètes envoyés de Dieu se font

[1] L'un des récits les plus piquants qu'on puisse lire sur ce sujet se trouve dans *Les Mille et une Nuits*, t. III, p. 75 de la deuxième édition, donnée au Caire, sous ce titre: حكاية تتضمّن مكر النسآء وانّ كيدهنّ عظيم.

leurs apologistes, les anges du ciel se considèrent comme leurs frères (mot à mot : comme leurs sœurs aînées et cadettes), ملائكه مقربين الارغه ايكاچى سينكيل ; le voile qui couvre leur tête est tissé de chasteté, et leur figure se cache dans les replis de la pudeur. Puisse Dieu ne pas leur ôter ce voile! Que jamais le souffle du relâchement n'écarte le tissu qui les dérobe aux regards ! »

Il faut convenir que Nevâï pousse un peu loin ses critiques, et l'on ne peut s'empêcher de penser qu'il a voulu donner libre carrière à son imagination et à sa verve mordante. Il laisse bien loin derrière lui le spirituel Sa'di, qui pourtant ne ménage pas le beau sexe, et le tendre Euripide, qui, si j'ai bonne mémoire, lance parfois des traits acérés à l'adresse des femmes. L'auteur du *Koudatkou-Bilik* est beaucoup plus modéré et, par conséquent, plus juste et plus pratique. Il faut lire le chapitre où il enseigne quel genre de femme on doit épouser, اولوك كيشى ناكوتك الغوسين ايور, et qui renferme d'excellents conseils. « Les uns, dit-il, recherchent dans une femme la richesse, les autres la beauté, d'autres la noblesse; seigneur, recherche celle qui est sans tache, car celle-là tient lieu de toutes les autres. »

ساقى يوق تيلەسن كيشى اى بكى
ساقى يوق بولونسا بولور تورتاكى

Comme Hâfiz, comme les poëtes ottomans, Nevâi représente l'amour mystique sous les couleurs les plus vives. Cette force mystérieuse, qui arrache l'âme à la terre pour la jeter éperdue dans le sein de son créateur, ne nous est pas toujours dépeinte dans le *Mahboub* sous les traits d'une passion presque sensuelle, tels qu'on les voit dans le Cantique des Cantiques, dans l'Imitation, dans les écrits enflammés de sainte Thérèse; elle nous apparaît aussi sous la forme plus grossière de l'ivresse causée par le vin. On en jugera par le début de la trente-neuvième section : « De ceux qui fréquen-

tent les maisons de débauche,» خرابات اهلی ذکریدا, p. 68. «Quant aux hommes perdus, رند, qui passent leur temps à boire, dont la tête bouillonne sous l'action du vin comme les bulles flottent à la surface de l'eau, le cou penché comme celui de la bouteille, ils se tiennent près de la coupe; partout où ils voient un banquet dans le monde, کثیر, ils trouveront moyen de s'y introduire, grâce à leur ardeur à s'enivrer, سبوکش لیك وسیله بیله. Ils arrachent de leur tête le turban des convenances et le lancent aux pieds du cabaretier pour en obtenir une seule gorgée; dans les ravissements du cabaret ils oublient la famille, et, sous l'empire de la coupe enivrante, ils perdent la tête et la raison, میخانه تردديدين بی خانمانلیغی وپیمانه تعلقیدين بی سر وسامانلیغی Chaque fois qu'ils ont arraché le verre des mains de l'échanson, ils se croient au-dessus de Djemchid et, entraînés par une puissance irrésistible, ils se prosternent en adorateurs devant leurs idoles.» هر مغبچه ایلکی دين که جامی تارتیب جمشیدين استغنا وشوکتی ارتیب مغبچهلار یوزی الیدا بت پرست. Et pour bien résumer la doctrine des mystiques qui s'attachent uniquement à l'esprit de la loi, sans faire grand cas de la lettre, Nevâï termine le chapitre par ce quatrain :

رندیکه فنا جامین تارتار پیوست
دنیا بیله آخرتغه ایرماس پابست
حق رحمتی امیدی بیله تون کون مست
کوب ارتوغراق که زاهد رزق پرست

Le débauché sublime, qui a toujours à la main la coupe où s'anéantit son être, n'a le pied rivé ni à ce bas monde ni à la vie future; toujours enivré de l'espoir des miséricordes infinies, combien il laisse loin derrière lui le dévot attaché à son pain quotidien!

Il est important de remarquer que, chez les poëtes ottomans, les mots رند et زاهد sont pris dans un sens spécial.

Le premier, qui signifie proprement « débauché, viveur, » désigne les hommes véritablement pieux qu'échauffe et inspire l'amour de Dieu et du bien, et qui ne se soucient guère de toutes les prescriptions légales, tandis que le second est devenu le synonyme d'hypocrite, de faux dévot, quoiqu'il signifie en réalité « celui qui renonce au repos de ce monde pour ne s'occuper que de l'autre vie » et, par extension, « un homme pieux. » C'est ainsi qu'on lit dans le *Mahboub*, p. 162 : « Demander pardon d'une faute est le signe de l'assistance divine; s'enorgueillir de sa piété, زهد, est une illusion du démon[1]. Une telle dévotion est l'affaire du cheïkh qui se complaît en lui-même, tandis que cet appel à l'indulgence convient bien au libertin, رند, humble et suppliant. »

On trouve dans Nef'i, p. 30 des *Gazels*, édition de Constantinople, un exemple frappant des mots زاهد et رند, pris dans le sens que je viens d'indiquer :

زاهدا كوثرى يارين كيم ايچرسه كورهلم
هله بز نوش ايدهلم جام صفايى بوكيجه
زهدى قوكل برو يكرنك اوللم رندانه
برطرف ايليهلم خوف و رجايى بوكيجه

O dévot ! nous verrons demain qui boira l'eau du *kevser* ; en attendant, abreuvons-nous ce soir à la coupe de la sincérité : laisse-là la dévotion, viens, soyons tous franchement des viveurs; déposons pour ce soir et la crainte et l'espérance[2].

Page 70. Nevâï, décrivant le véritable derviche, en fait le portrait le plus séduisant; on croirait lire un chapitre de l'Évangile, et, pour que l'illusion soit complète, il dit en propres termes « qu'il doit être animé de sentiments doux et

[1] Qui ne se rappelle, en lisant ce passage, la parabole du pharisien et du publicain, saint Luc, ch. XVIII ?

[2] On trouvera plusieurs exemples de ce genre dans les *Conseils de Nabi Efendi à son fils Aboul-Khair*, p. 85.

affectueux à l'égard de ses ennemis comme de ses amis, » دشمن ودوستغه نيك انديش.

Notre auteur prêche l'humilité dans un excellent chapitre *sur le repentir*, توبه, p. 73 du texte, et que M. Belin a traduit[1]. Il y dit positivement que, si le pécheur se sent touché de repentir, « il doit bien se garder de s'attribuer à luimême cette grâce » بو سعادت كيشيكا اوزلوكيدين بيلماك حاشا. Voilà une doctrine que les Jansénistes ne répudieraient certes pas. Il faut citer encore, dans le même ordre d'idées, ce qu'on lit p. 155 : عملى كه تنكرى قبولىغه شايسته دور هم تنكرى توفيقىغه وابسته دور عملغه هم اعتماد قيلوردين كيچ انينك فضل وكرمى بولماسا علم وعمل هيچ « Celles de ses œuvres qui sont dignes d'être agréées de Dieu dépendent de sa grâce; garde-toi donc de mettre ta confiance dans les œuvres; car, sans la munificence et la libéralité de Dieu, il n'y a ni science ni œuvre. » On croit entendre ici l'enseignement de saint Paul sur la grâce.

Le chapitre sur l'amour, عشق, p. 106, traduit dans ses parties les plus essentielles par M. Belin[2], mérite d'être étudié en entier. Le mysticisme le plus élevé y est exposé de main de maître, et l'empire de l'esprit sur les sens y est proclamé d'une manière saisissante dans ce distique, p. 115 :

عاشقغه كرچه ضعف ومرضليق دورور مزاج
معشوق ذكرى اول مرضىغه ايرور علاج

Si faible et si maladive que soit la constitution de l'amant, rien que la mention de l'objet aimé est un remède à ses maux.

La troisième[3] et dernière partie du *Mahboub*, p. 118 du texte, renferme des maximes détachées, des vérités utiles

[1] *Journal asiatique*, 1866, t. I, p. 536.
[2] *Ibid.* 1866, t. I, p. 549.
[3] M. Belin en a donné, pour la plus grande partie, une excellente traduction dans le *Journal asiatique*, 1866, t. II, p. 126.

autant que pratiques, des conseils excellents exposés sous une forme originale et piquante. Je me contenterai d'en citer quelques phrases pour donner une idée du style de l'auteur. C'est ainsi qu'on lit p. 119 : ایرانلار یاسانماغی که نمایش اوچون دور خاتونلار بیزانماکی دورکه ارایش اوچون دور اکرچه بو معنی ایکالاسیغا قبیح دور اما ایرانلارغا کوپراک موجب تفضیح دور. « La recherche dans les vêtements, chez les hommes, qui provient de l'envie de paraître, est comme la parure, chez les dames, qui a pour but d'attirer les regards; coupable disposition chez les uns comme chez les autres, mais plus répréhensible encore chez les hommes. » Ce qu'il y a de plus piquant dans tout cela, c'est qu'Ali-Chir, qui s'élève en termes si exprès contre le luxe et la parure, faisait lui-même la *mode* dans son temps, peut-être tout à fait contre son gré. Voici, en effet, ce que raconte Bâber dans ses Mémoires, tome I, p. 407 de la traduction française, et p. 226 du texte original : « Il est à propos de faire remarquer qu'Ali-Chir-Beg étant l'auteur de beaucoup d'inventions parmi lesquelles il y en a de très-bonnes, quiconque avait à son tour trouvé quelque chose de nouveau ne connaissait pas de meilleur moyen de lui donner de la vogue que de le surnommer *Ali-Chiri*, parce qu'on ne manquait pas alors d'en attribuer la découverte à Ali-Chir-Beg. L'engouement général était tel, qu'Ali-Chir-Beg, dans un mal d'oreilles, ayant attaché un foulard autour de sa tête, les femmes adoptèrent l'usage de serrer fortement un foulard bleu autour de leur tête sous le nom de *façon d'Ali-Chir.* » خاتونلار کوک یاغلیقنی قتیق باغلاغاننی ناز علیشیری آت قویدیلار. Page 120, on remarque ce passage : کوب دیکان کوب یانکیلور کوب ییکان کوب ییقلور قالب امراضینینک مادّه‌سی کوب ییماک دور وقلب امراضینینک مادّه‌سی کوب دیماک. « Qui parle beaucoup se trompe beaucoup; qui mange beaucoup se détériore beaucoup; l'intempérance dans le boire et le manger est la source des maladies du corps,

comme les excès de paroles engendrent les peines de cœur. »

Page 126 : هرنیکیم بقاسی پیوسته ایماس پرستشغه شایسته ایماس هرنیکیم بیر اوزی دیککا محتاج دور الوهیت کشوریدین اخراج دور. « Quiconque n'est pas éternel ne mérite pas l'adoration ; quiconque a besoin de son semblable est banni du domaine de la divinité, » et p. 127, contre l'orgueil : بت پرستلیغ یخشی راق که خود پرستلیغ. « Le culte des idoles vaut mieux que le culte de soi-même. »

Page 143, on croit entendre l'Évangile nous recommandant l'amour du prochain : « Quiconque a un ami ou élève la prétention d'être fidèle à l'amitié ne doit pas se permettre envers cet ami ce qu'il ne regarderait pas comme permis envers lui-même. » هرکیم که بر آو بیله یار دور یاکه یارلیغ دعویسیدا باردور کیراک که اوزیکا روا توتماغان نی یاریغه روا توتماسا. Puis vient ce quatrain qu'on lit à la page 144 :

یار اول دورکه هرنیکیم اوزیکا
ایستاماس یاریغه هم ایستاماکای
اوزی استارکه یار اوچون اولکای
انی موندا شریک ایلاماکای

Le véritable ami est celui qui ne veut pas pour son ami ce qu'il ne voudrait pas pour lui-même; disposé à sacrifier sa vie pour lui, c'est le seul cas où il ne consentirait pas à l'associer à son sort.

On pense involontairement à l'*âne chargé de reliques* de la fable, lorsqu'on lit, p. 146 : « L'étude de la science a pour but la consolidation de la religion et non la prospérité mondaine; un voleur enrichi est comme un nuage sans pluie; un homme docte qui ne pratique pas est semblable à une bête de somme chargée de livres. »

Si un porteur marche avec un bagage précieux, quel autre avantage en retire-t-il qu'un salaire d'un ou deux dirhems?

علم اورکانماك دين تقويتى اوچون دور يوق كه دنى جمعيتى اوچون خيرسيز غنى ياغين سيز سحاب وعمل سيز عالم دابه كيم انكا يوكلار كتاب :

حمال نفيس رخت ايله اورسا قدم
يوق نفع انكا غير مزد بير ايكى درم

Je citerai, pour finir, un passage des plus curieux, p. 190, et qui, sous sa forme étrange, renferme des préceptes de la plus grande importance, car ils visent principalement un des fléaux de l'Orient. « Autant tu dois éviter d'introduire dans ton corps quelques gorgées d'un breuvage défendu, autant tu dois te garder d'en expulser quelques gouttes d'une liqueur précieuse; en prenant les premières tu troublerais la limpidité de ton cœur, en perdant les secondes tu te plongerais dans un océan de calamités; car les unes sont comme un torrent de malheurs qui renverse l'édifice de la religion et de la foi, les autres forment un tourbillon de peines et d'angoisses qui emporte avec lui le capital de la vie. Si tu répands dans le vide les perles de l'écrin de ton corps, il ne te restera plus rien, et si tu ouvres la route de ton être à un poison mortel, les passions brutales et violentes te fouleront aux pieds. Ce poison est une source inépuisable de perdition; garde-toi de l'approcher de ta personne. Ces gouttes sont la monnaie de l'existence qu'il ne faut jamais perdre. En prenant l'un, tu deviens l'objet des complaisances de Satan; en perdant les autres, tu es répudié par le Miséricordieux. Boire l'un, c'est boire son propre sang; se séparer des autres, c'est renoncer au siége de la vie. En avalant l'un, garde-toi d'avaler la mort; en jetant les autres au vent, crains de dessécher la semence de ta postérité.

بير نيچه جرعه‌نى بدنغه داخل قيليب بير نيچه قطره‌نى اندين خارج ايتمه واول جرعه كدورتيدين صفادين ايريليب

اول قطره خروجیدین بلا دریاسیغه بیتمه‌کیم اول جرعه سیلاب بلادور دین وایمان اوین ییقار و بو قطره‌کر اب رنج وعنا دورکه انینك بیله حیاتینك نقدی چیقار. بدن درجی‌دین درلارنی که ساچتینك خالی بولدونك وجسم شیشه سیغه اول جرعه‌لار یولین‌که اچتینك نفس وهوا پایمالی بولدونك. اول جرعه مادّهٔ فساددور تنینك‌غه یاووتمه واول قطره نقد حیات‌دور ترکین توتماکیم مونینك قبولی‌دین شیطان مقبولی ومقصودی سین وانینك ردّی‌دین رحمن مردودی. ائ ایچماك جکر قانین ایچماك دور موندین کیچماك بیر جکرکوشه دین کیچماك دور اول بیرین یوتماقدین زهر یوتما بوبیرین ساچماقدین نسلینك تخمین قوروتما

A propos du mot قطره «goutte,» dont le synonyme est نطفه, il est bon de rappeler ici les vers suivants, tirés de la préface du *Bostân* de Sa'di :

دهد نطفه‌را صورتی چون پری
که کردست بر آب صورتگری
زابر افکند قطرهٔ سوی یم
زصلب افکند نطفهٔ در شکم
از آن قطره لؤلؤی لالا کند
وزین صورتی سرو بالا کند

Il donne à une goutte la forme d'une *peri;* qui a jamais eu le pouvoir d'imprimer une forme sur un liquide fugitif? Du haut de la nuée il précipite une goutte d'eau vers la mer, des reins il jette une autre goutte dans les profondeurs du ventre; de la première il fait une perle étincelante, de la seconde il forme une créature à la taille de cyprès.

A la dernière page du *Mahboub* se trouve un quatrain par lequel je terminerai ces extraits :

بو نامه که خامه‌سیغه قیلدینک مکتوب
قیل اهل قبول الیبدا محبوب قلوب
ایل عیب تاپاردین انی قیلمه معیوب
هرکیم اوقسا نصیبی اینکیل مطلوب

Ce livre, dont vous avez permis à sa plume de tracer les caractères, faites, ô mon Dieu ! qu'il soit agréé (mahboub-i-kouloub) de tous les gens de bien; ne permettez pas qu'on y trouve quoi que ce soit à reprendre, daignez combler tous les vœux de quiconque en aura fait la lecture.

Le *Mahboub* sera bientôt suivi d'autres travaux relatifs au turk oriental, dus également à l'activité de S. E. Ahmed-Vefik-Efendi, l'un des orientalistes les plus savants de l'Orient. Remercions-le, en attendant, lui et son habile collaborateur, de nous avoir donné un texte d'une importance philologique considérable et où les travailleurs les plus consommés trouveront à exercer leur sagacité.

A. Pavet de Courteille.

OUVRAGES PUBLIÉS PAR LES PARSIS DE BOMBAY ET OFFERTS À LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DANS LA SÉANCE DU 14 NOVEMBRE 1873.

1° *Zand Çîkshak*, le professeur de zend, livre premier, par Framjî Minocehrjî Dastur Jâmasp Âçâjînâ, B. A., élève pour le zend et le pehlevi du Collége zoroastrien de Sir Jamçetjî Jîjibhâi, et professeur d'anglais au même collége. Bombay, 1872, in-12, 120 pages; prix : 1 roupie.

Le but de cette publication est, d'après la préface, « d'en-

seigner simultanément la langue zend et les principes de la grammaire. » Cette première partie se compose d'une série d'exercices gradués sur les conjugaisons et les déclinaisons. L'auteur, qui est professeur d'anglais, semble s'être inspiré de certaines méthodes pratiques fort usitées en Angleterre. Il a du reste consulté aussi des ouvrages de théorie, notamment le *Compendium* de Schleicher, auquel il emprunte même une forme restituée de potentiel, destinée à compléter un paradigme. Il n'a heureusement pas eu souvent recours à ce procédé héroïque.

2° *Duvâ Namsetâeçne*, la prière *Nâmsitâyishn*, avec traduction et commentaire, mémoire (couronné) du prix commémoratif de Çeṭh Nuoj Navrojjî Fardunjî, par Ervad Khurçedjî Minocehrjî Kaṭelî, professeur et élève du collége zoroastrien de Sir Jamçedjî Jîjîbhâi. N° 2 du quatrième volume publié par la Société *Râhânumâe Majdîaçnân*. Bombay, 1872, in-8°, 7 et 177 pages.

La prière *Nâmsitâyishn* a été traduite par Anquetil et Spiegel, d'après la rédaction en pâzend usitée chez les Parsis de l'Inde; il en existe une autre rédaction, également en pâzend, à l'usage des Guèbres de la Perse; enfin une troisième rédaction en pehlevi était restée jusqu'ici enfouie dans le volumineux ouvrage intitulé *Dînkard*. L'auteur publie, traduit, commente et compare ces différents textes. Il y ajoute, conformément au programme qui lui était tracé, des explications théologiques, philologiques, historiques, etc. et des citations empruntées à la littérature sacrée et même profane. Ces citations sont réunies, textes et traductions, à la fin du volume; les passages zend sont reproduits d'après l'édition de Westergaard; deux fragments pehlevis sont empruntés à des ouvrages inédits, le *Dâdestân i dînî* et le *Pand-Nâmch i Nurhirvan i âdil.*

3° *Syâvac*[1] *Nâmuñ*, poëme gujarâtî, composé en *samvat* 1736 (1680 de J. C.) par le Mobed Rustam Paçutan Ham-

[1] *Sic* sur le titre; dans le courant de l'ouvrage ce nom est plus régulièrement écrit *Syâvaksh* ou *Syâvakhc*.

jiâr de Surate, et édité avec notes et glossaire par Ervad Tehmuraṣ Dînçâh Ankaleçvarîâ, élève du Collége zoroastrien de feu Sir Jamçedjî Jijîbhâi. Bombay, 1873, in-8°, 12 et 284 pages; prix : 2 roupies.

Rustam Paçutan Hamjîâr, qui vivait dans la seconde moitié du XVII[e] siècle, a laissé quatre poëmes gujarâtîs, traduits ou imités du persan, le *Zarthost Nâmuṁ* et le *Vîrâf Nâmuṁ*, d'après le *Zerdusht Nâmeh* et le *Ardâvirâf-Nâmeh* de Zerdusht Behrâm, poëte parsi du XVI[e] siècle, dont les ouvrages, fort estimés de ses coreligionnaires, sont connus en Europe par les traductions anglaises d'Eastwick et de Pope; le *Syâvaksk Namuṁ* et le *Aspandiâr Nâmuṁ*, d'après le *Livre des Rois* de Firdousi. Ces traductions sont naturellement plus à la portée des Parsis modernes que le texte original. L'édition du *Syâvaksh Namuṁ* est accompagnée d'une préface et de notes contenant des renseignements utiles et intéressants. Ainsi on trouve à la fin du volume, avant le glossaire des termes insolites, une liste des héros iraniens avec l'étymologie de leurs noms et l'indication des passages de l'Avesta où ils sont mentionnés, etc. L'article sur Rustam est ainsi conçu :

« Rustam, fils de Zal. Le Shâh-Nâmeh et les autres chroniques font un grand éloge de son héroïsme. Mais dans l'Avesta, chose étonnante! on ne rencontre ni son nom, ni son histoire. Quelques-uns affirment que c'est parce qu'il n'embrassa pas la religion zoroastrienne; d'autres disent que c'est parce qu'il tua Aspandîâr, fils de Kaïguçtâsp, que l'Avesta n'a pas conservé la mémoire de son nom; mais cette explication n'est pas exacte : on voit dans le Shâh-Nâmeh que Rustam avait adopté la religion zoroastrienne; et, en tuant Aspandîâr, il ne fut en aucune façon coupable. Peut-être avait-il un autre nom sous lequel il figure dans l'Avesta. Il y a dans le Farvardin-yasht beaucoup de noms inconnus, parmi lesquels le sien pourrait bien se cacher. Dans la littérature pehlevie non plus on n'a pas encore jusqu'ici rencontré son nom ni son histoire. Cependant il est

écrit dans un ancien Bundehesh : *Rodastâm i Dastân* (Rustam [fils] de Dastân-*Zâl*); on y lit que Kaïkhusrô envoya Rodastâm (fils) de Dastân pour repousser les ennemis. »

Voici encore un renseignement bibliographique tiré de la préface et qui s'adresse aux persisants : « Pour la chronologie, dit l'éditeur, j'ai tiré grand profit du *Nâsik Uhttavârikh*. Cette chronique a été entreprise du temps de feu Feth Ali shah Kâjar et par ses ordres. Elle s'imprime présentement au nom et aux frais de son fils Nâsiruddìn; six volumes ont déjà paru, il en reste six autres. L'auteur, Mirza Muhammad Takî Câshânî Mustaufi, surnommé Lesanulmulk, est le poëte des poëtes de notre temps. Cette histoire, sous forme d'annales, du monde entier, depuis Mahâbâd[1] jusqu'à nos jours, est extraite de près de deux mille chroniques, grecques, syriaques, etc. Cet historien centenaire paraît digne de toute confiance. Bien que mahométan, il ne suit pas l'exemple des écrivains de sa secte et s'abstient de toute mauvaise expression à l'égard des autres religions et de leurs prédicateurs. Il a écrit l'histoire de notre prophète Zoroastre avec beaucoup de goût et de convenance. Chaque volume, ajoute l'éditeur, en note, coûte 40 roupies, et il serait opportun d'en faire venir de Téhéran pour les placer dans les bibliothèques publiques. »

GARREZ.

KITÂB MEDJMA' ULBAHREÏN « le Confluent des deux mers, » par Cheïkh Nâcif ibn Abdallah Eliazidji, 434 pages, grand in-8°, avec errata et portrait de l'auteur. Beïrout, 1872, 2e édition, imprimerie des RR. PP. Jésuites.

L'auteur du *Medjma' ulbahreïn*, Arabe du Liban, du rite grec catholique, a fait, dans le livre que nous annonçons, une remarquable imitation des *Séances de Hariri*. Divisant

[1] Ce qui prouve que le *Desatir* est un des deux mille ouvrages historiques en question.

son œuvre en soixante séances, dont les premières sont intitulées *Beduonïè, Hidjazïè, Aqyqyïè, Châmïè,* etc., l'auteur place ses récits dans la bouche d'un personnage imaginaire nommé Sohaïl ibn Abbâd, qui, dans un langage relevé et entremêlé de vers, raconte les aventures de ses longs voyages à travers l'Orient arabe et donne ainsi un exposé à la fois intéressant et varié du caractère, des mœurs et même de l'histoire de l'Orient.

Comme le dit l'auteur dans sa Préface, le texte est émaillé d'expressions proverbiales, de sentences, de maximes et d'anecdotes, aussi bien que de termes peu connus, expliqués par des notes de tout genre qui en facilitent l'intelligence et donnent à la lecture de cet ouvrage un attrait soutenu. Les élogieux *taqrîz* (témoignages d'approbation) insérés à la fin du livre attestent que le *Medjma' ulbahreïn* a été très-goûté en Syrie, et l'un d'eux n'hésite point à déclarer qu'en vers comme en prose cheïkh Nâcif a su réunir (allusion au titre *Medjma' ulbahreïn*) le talent de Hariri à celui de Hamadâni. Aussi une seconde édition, celle que nous avons sous les yeux, a-t-elle été bientôt publiée par les soins du fils de l'auteur, sur un exemplaire de la première édition, annoté et corrigé par son père défunt.

Les amateurs de littérature arabe auront certainement à cœur de connaître ce livre dont nous aurions désiré donner ici un extrait, si les limites d'une simple notice ne nous interdisaient trop d'extension. Nous ajouterons seulement que l'exécution typographique du livre, par sa correction, fait grand honneur aux presses de l'imprimerie des Pères Jésuites de Beïrout.

Belin.

History of the Imams and Seyyids of 'Oman, by Salil Ibn Razzik, from A. D. 661-1856, translated from the original arabic and edited with notes, appendices and an introduction, continuing the history down to 1870, by George Percy Badger. London, printed for the Hackluyt Society, 1871, 8° (xiv, cxxviii, 435 pages et une carte).

Le coin très-curieux de l'Arabie dont traite ce livre est encore aujourd'hui très-peu connu; les anciens n'ont touché qu'à quelques ports de l'Oman; les historiens arabes en parlent assez peu, sans suite et obscurément; les Portugais, qui ont pendant longtemps possédé Mascat, ne nous enseignent que peu de chose; Niebuhr est le premier qui en ait parlé avec son exactitude ordinaire, mais il n'a pas pénétré dans le pays; depuis lui, Wellsted et quelques autres Anglais ont contribué à le faire mieux connaître, et M. Palgrave a donné récemment une description très-vivante d'une partie de la côte et de ce qui lui y est arrivé; malheureusement il y a mêlé des théories sur l'histoire du pays depuis Mohammed, qui n'étaient point conformes avec ce que nous savions par les renseignements que M. Caussin de Perceval avait tirés des historiens arabes, et M. Badger, dans l'ouvrage que j'annonce, a mis beaucoup de soin à rectifier les assertions de M. Palgrave. M. Badger lui-même a visité l'Oman, a vécu dans l'intimité des princes de la famille régnante et a rapporté de Mascat l'ouvrage dont il a publié la traduction.

M. Badger commence par une longue analyse du livre, mais qui est plutôt une histoire critique de l'Oman qu'une simple analyse, et dans laquelle il remonte beaucoup plus haut que l'auteur de l'ouvrage, qui ne commence qu'à l'époque qui suivit la mort de Mohammed. M. Badger se donne beaucoup de peine à démêler les immigrations successives de tribus arabes dans l'Oman, et il est probable que l'étude plus attentive de l'histoire, de la parenté et des migrations de ces tribus lèvera un jour quelques-unes des incertitudes

qui obscurcissent encore le peu de traditions relatives à l'histoire ancienne de l'Oman qui nous sont parvenues, histoire, au reste, qui probablement n'a jamais eu beaucoup d'éclat, car on ne voit pas de monuments antiques remarquables, et l'on ne trouve pas de traces d'œuvres d'esprit qui auraient exercé de l'influence au dehors. Même sous le khalifat, l'histoire d'Oman reste très-fragmentaire, et ce n'est que la lutte des sectes qui y jette de temps en temps un peu plus de lumière. Elle ne devient plus détaillée que depuis que les Portugais entrent en lutte avec les princes de la côte, et à partir de là, elle nous offre des détails très-suffisants.

Cette analyse du livre par le traducteur est suivie de la traduction complète, accompagnée de notes au bas des pages, et de quatre appendices qui traitent du titre d'Imam, de la secte des Ibadiah, du meurtre du khalife Ali, enfin des îles El-Kaïs et El-Kischm. Le volume se termine par une table très-suffisante. La carte qui est jointe au volume est assez détaillée pour former une grande feuille, et l'auteur s'est donné beaucoup de peine pour la débarrasser des transcriptions étranges dont les capitaines employés au relèvement des côtes ont embelli les noms arabes. Le même inconvénient se trouve dans la belle carte de la mer Rouge publiée par l'Amirauté anglaise.

Ce livre est une contribution très-désirable à nos connaissances de l'Arabie, et il ne pouvait pas être confié à un homme plus capable de bien rendre le texte et de l'éclaircir que M. Badger. Le malheur est seulement que le volume est publié par la *Hackluyt Society*, qui n'imprime les ouvrages qu'elle publie que pour ses membres, et ne les met pas en vente, de sorte qu'un savant qui n'a besoin que de un ou de deux ouvrages de cette collection n'a aucun moyen de se les procurer. Je sais que le ministère des Indes, qui a un intérêt politique à ce que le midi de l'Arabie soit connu de ses officiers et employés, a demandé à la Société de faire faire pour lui un tirage à part de 200 exemplaires, mais rien n'a pu fléchir la règle exclusive. J. M.

Arabic Glass Coins, Londres, 1872 (13 pages et une planche).
Mint Characteristics of Arabic Coins, 1873 (6 p. et 1 pl.).
Coins of the Muwahhids, 1873 (24 pages et 1 planche).

Ces trois brochures sont des tirages à part de mémoires insérés dans le *Numismatic Chronicle*, par M. Stanley Lane Poole. Le premier mémoire traite des monnaies en verre qui ont été fondues par les khalifes Fatimites, surtout par Mustansir-Billah, et, selon l'opinion de M. Poole, ce serait une famine de sept ans qui aurait réduit ce khalife à la nécessité d'inventer cet expédient. On avait cru que ces monnaies servaient de poids, mais M. Poole a suffisamment réfuté cette opinion. La planche reproduit onze de ces types.

Le second mémoire donne des indications nouvelles pour déterminer le lieu où ont été frappées des monnaies de khalifes sur lesquelles la ville n'est pas indiquée, ou qui sont trop frustes pour qu'on reconnaisse le lieu d'émission. La planche contient une liste de trente-cinq lieux de monnayage dont le Musée britannique possède des types frappés entre 78 et 130, et l'indication des années pour chacun.

Le troisième mémoire traite des monnaies des Almohades, et donne les légendes des types de cette classe qui se trouvent au Musée britannique. La planche contient de belles gravures de sept monnaies.

J'apprends que M. Poole a été chargé par le Musée ritannique du catalogue de ses médailles cufiques. Ce travail délicat ne pouvait pas être mis en meilleure main. J. M.

Cosmographie de Schems ed-Din Abou-Abdallah Mohammed ed-Dimichqi, traduite de l'arabe en français et accompagnée de notes par M. A. F. Mehren (prospectus).

Bien que Dimichqi, en qualité de géographe, n'appartienne pas aux auteurs anciens et originaux, et qu'il soit à plusieurs égards inférieur à son illustre contemporain Aboulféda du XIVe siècle Chr., son ouvrage, dont nous avons pu publier le

texte, grâce à la libéralité de l'Académie de Saint-Pétersbourg, abonde en notices détachées appartenant aux sciences les plus diverses. A l'instar de Qazwini, mais plus succinctement, l'auteur nous présente en neuf sections un abrégé des connaissances cosmographiques de son temps, et quoiqu'il ait souvent presque littéralement suivi ses prédécesseurs, tels que Masoudi, Bekri, etc., son ouvrage sera apprécié aussi longtemps qu'on ne possédera pas toutes les sources originales où il a puisé ses notices. Il nous donne, par exemple, les noms de plusieurs positions géographiques assez importantes que nous n'avons trouvées nulle part ailleurs; sa description de la Syrie et de la Palestine, où il a passé une partie de sa vie, appartient aux plus complètes que nous trouvions chez les géographes arabes, et jusqu'à présent nous n'avons pas de traité plus développé sur les minéraux et les pierres précieuses que le deuxième chapitre de cet ouvrage, tiré, à ce qu'il semble, pour la majeure partie, de Teifachi. C'est pourquoi nous avons considéré une traduction de ce livre, accompagnée de notes, comme très-utile à la connaissance du moyen âge arabe; mais, pour réduire les frais de publication, nous ne donnerons que les éclaircissements les plus nécessaires avec des renvois continuels, à l'aide desquels on pourra chercher des renseignements plus développés. De cette manière, nous espérons que le volume ne dépassera pas 40 feuilles in-8° royal; pour les souscripteurs qui voudront acheter l'ouvrage avant le mois d'avril de l'année prochaine, chez l'éditeur M. Reitzel, à Copenhague, ou chez M. Ernest Leroux, rue Bonaparte 28, à Paris, le prix fixe sera de 15 francs.

Copenhague, le 10 juillet 1873.

A. F. Mehren.

Die Fahrten des Sajjid Batthal, ein alttürkischer Volksroman, übersetzt von Ethé, Leipzig, 1871. 2 vol. in-8° (xii-273 et 320 pages).

Le premier, je crois, qui ait attiré l'attention sur ce roman

populaire turc est M. Fleischer, dans les Comptes rendus de l'Académie de Leipzig, vol. II, 1849. M. Ethé l'a traduit en entier et a accompagné sa traduction d'éclaircissements et de nombreuses variantes tirées des manuscrits qu'il est parvenu à réunir. Le héros du roman, Batthal, est représenté comme un descendant de la famille de Muhammed, qui serait né à Malatia, vers la fin du IIe siècle de l'hégire, et aurait passé sa vie à combattre les empereurs grecs. M. Fleischer a très-bien montré qu'il n'y a rien d'historique dans le personnage et qu'il n'y a pas même un noyau, si petit qu'il soit, de faits et de traditions arabes dans ce roman, qui n'est historique à aucun autre degré que comme une grossière et fabuleuse représentation de la lutte très-réelle entre l'empire grec et les Musulmans. Mais c'est une représentation d'origine turque et non pas arabe, et par conséquent très-postérieure au temps dans lequel l'auteur ou les auteurs inconnus du roman placent Batthal.

Il n'y a rien d'arabe dans les actions et les manières des personnages, non-seulement rien de la générosité des anciens Arabes, dont Antar et Hatim Taï sont les représentants, mais rien de l'élégance des khalifes ni des sentiments chevaleresques des Arabes d'Espagne; c'est le tableau d'une soldatesque brutale et fanatisée : la seule vertu d'un musulman est de tuer le plus de chrétiens possible; le seul mérite possible d'un chrétien est d'adopter l'islam. Le fond du livre est une série de batailles, dans lesquelles Batthal met en fuite infailliblement les armées grecques, et ces récits de massacres sont variés de temps en temps par des incidents d'intrigues, d'empoisonnements, d'enlèvements et de conversions de princesses grecques, et, vers la fin, d'histoires de fées et de magiciens. Le tout produit l'impression de contes faits par des gens très-ignorants pour une populace plus ignorante encore et avide de ces récits merveilleux, qui pouvaient charmer les oisifs des cafés turcs et les soldats aux bivouacs, et entretenir le fanatisme nécessaire pour l'éternelle guerre sainte. De pareils livres n'ont pas d'auteurs connus, ils se

forment par une agglomération de fables, qui finissent par être réunies en volumes pour les conteurs publics, et se perpétuent ainsi. Naturellement le texte des livres de ce genre ne se conserve pas bien religieusement, et les conteurs et les copistes y changent et y ajoutent bien souvent. C'est ainsi qu'on rencontre dans Batthal l'emploi du mousquet (I, 155) et le nom de Stamboul (I, 195); ce sont certainement des additions postérieures des copistes.

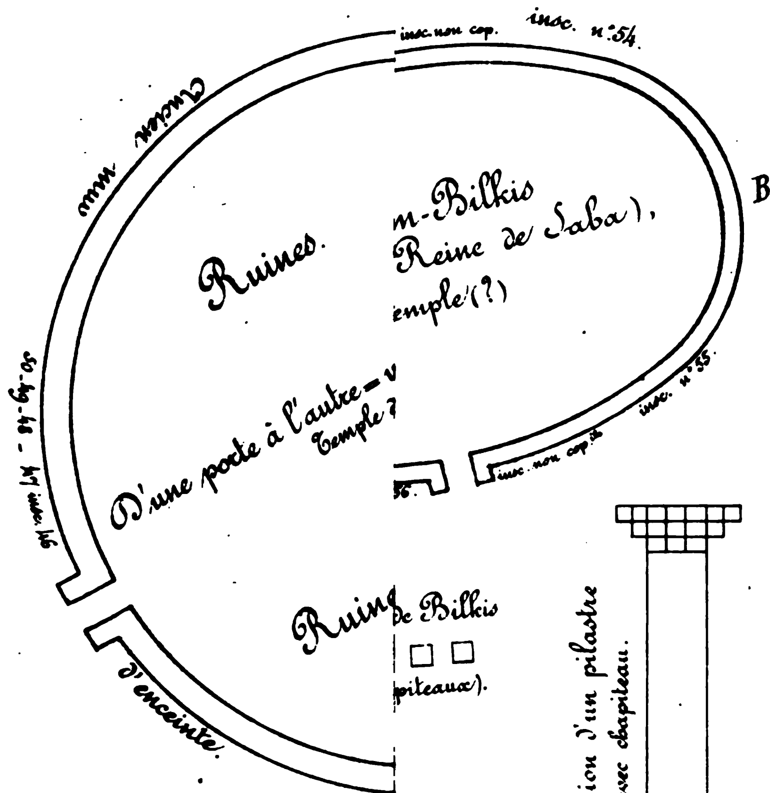
M. Ethé a traduit et commenté ce roman avec beaucoup de soin et a reproduit les variantes du récit comme on ferait pour un livre réellement historique. Il a bien fait, car si l'œuvre ne mérite pas beaucoup d'intérêt par son contenu, ni par l'art avec lequel elle est rédigée, elle a l'importance que tous les livres réellement populaires possèdent en nous faisant connaître l'état de la grande masse d'une nation dans une époque donnée; car, dis-moi ce qui t'amuse et je te dirai ce que tu es, et Batthal nous indique sans doute l'état des esprits chez les Turcs de la basse classe sous les sultans d'Iconium et probablement beaucoup plus tard. C'est précisément le sujet sur lequel les ouvrages d'histoire et de littérature nous instruisent généralement le moins.

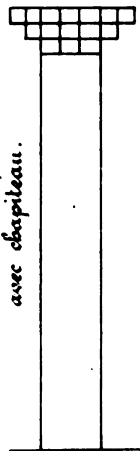
Si j'avais à faire une critique de la traduction de M. Ethé, elle porterait sur un bien petit point, mais qui frappe à tout instant désagréablement le lecteur; c'est l'emploi inutile de mots français. Il est tout simple qu'une langue emprunte à une autre des mots techniques qui lui manquent et des mots qui expriment une nuance que ne donne aucune expression indigène; mais il est évident que M. Ethé n'avait aucun besoin d'employer à toute occasion des mots comme attachiren, marschiren, massacriren, passiren, promeniren, pardon, praesent, dispositionen et autres, qui donnent à son style une bigarrure désagréable et le gâtent sans aucune utilité.

J. M.

Mareb anci

Autres pilastres
à moitié dans
le sable.





Mareb est à une heure au

A une 1/2 heure à l'Est-N.

A un 1/4 d'heure du Kărăm ... e AB,

au nombre de cinq

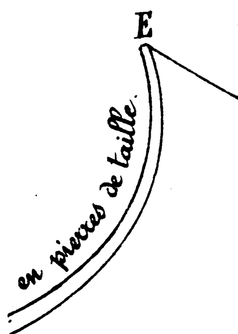
(largeur: 4 e

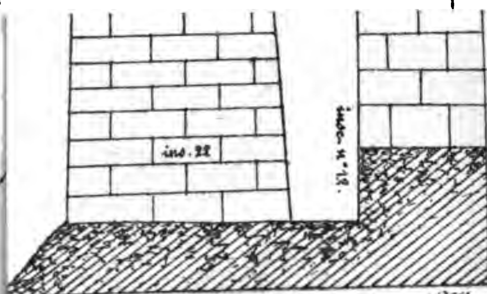
sur une même ligne ou range

Journal asiatique 1874

Nord.

Gra





Sud.

Journal asiatique 1874.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1874.

ÉTUDES BERBÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

ESSAI D'ÉPIGRAPHIE LIBYQUE[1],

PAR M. J. HALÉVY.

INTRODUCTION.

La France, en occupant une partie de l'Afrique septentrionale, a donné le jour à une nouvelle branche d'études archéologiques, l'épigraphie libyque. Si l'on excepte l'inscription bilingue de Tougga, connue depuis le XVIIe siècle, tous les documents de ce genre qui sont aujourd'hui à la portée des orientalistes sont dus à l'activité infatigable de savants français; et ces savants, loin de s'arrêter aux découvertes matérielles, ont courageusement abordé la tâche difficile de lever le voile de ces restes d'une civilisation perdue. Les belles recherches de M. de Saulcy sur l'inscription de Tougga (*J. as.* fév. 1843) ont jeté les premières bases solides de cette épigra-

[1] Mémoire dédié à M. de Saulcy et couronné par l'Institut en 1873.

phie naissante. Avec le secours du texte phénicien, très-obscur alors, M. de Saulcy a réussi à déterminer la valeur de la plupart des caractères dont se compose l'alphabet libyque. D'autres savants ont, depuis ce temps, fait les efforts les plus louables pour faire avancer la science. Citons, entre autres, les travaux bien connus de MM. Reboud, Duveyrier, Letourneux, et surtout ceux de M. le docteur Judas, dont la perte récente a tant affligé l'orientalisme français. Malheureusement ces recherches, s'étendant de plus en plus, commencèrent à prendre une direction un peu différente de celle que leur fondateur leur avait donnée. Au lieu de se borner à compléter l'alphabet et à rendre ainsi possible la lecture des textes, on s'est jeté sur les questions des origines et des croyances, questions que l'on voulait résoudre à l'aide de ces maigres épigraphes. On en est venu même à révoquer en doute la valeur de certaines lettres que M. de Saulcy avait fixée, et l'on a proposé de les lire autrement. L'année 1870 apporta le premier revirement vers une méthode plus scientifique. M. le général Faidherbe publia un recueil complet des inscriptions connues jusqu'alors. Dans l'exposé de la question, le savant auteur protesta énergiquement contre le procédé arbitraire employé dans la lecture et dans l'interprétation des textes. La mort a empêché M. Judas de mettre à profit les excellents conseils de M. Faidherbe, et la solution des questions soulevées est restée en suspens. A mon retour du Yemen, M. Adrien de Long-

périer, avec cette gracieuse complaisance qu'on lui connaît, a bien voulu mettre à ma disposition un grand nombre de textes et m'encourager à les étudier. Le présent mémoire contient les résultats de mes recherches sur la question de la lecture de ces documents, résultats que j'ai eu l'honneur d'exposer devant l'Académie des inscriptions et belles-lettres, en avril 1872. J'espère que cet essai de déchiffrement, qui s'étend sur tous les textes connus jusqu'à ce jour, malgré l'aridité du sujet, ne sera pas tout à fait inutile à ceux qui s'intéressent aux études berbères et aux divers problèmes qu'elles soulèvent.

Les textes libyques appartiennent tous à la catégorie des inscriptions funéraires. On est tenté de supposer que les anciens Libyens employaient leur écriture nationale pour ce genre de documents seul, tandis que pour les inscriptions votives et autres ils faisaient usage du caractère néo-punique. Il est toutefois possible que les recherches ultérieures amènent au jour des documents de l'autre catégorie. Ces modestes épitaphes contiennent, à mon avis, le nom du défunt, souvent accompagné des noms de quelques amis qui ont concouru aux dépenses de l'enterrement. Comme, à l'exception de l'inscription de Tougga, l'écriture libyque est disposée en lignes verticales, se lisant de bas en haut, et commençant à volonté de droite à gauche ou de gauche à droite, à raison de cette disposition un peu arbitraire de l'écriture, on n'est pas toujours sûr de quel côté se trouve le nom du défunt. La certitude

se rétablit quand l'une des lignes extrêmes débute par le mot « fils, » car alors le nom propre qui est en tête de la ligne extrême opposée est nécessairement le nom du défunt. J'ai à peine besoin de faire remarquer que je ne trouve dans ces textes aucune des formules funèbres et religieuses que le docteur Judas a cru y découvrir; ces hypothèses disparaissent d'elles-mêmes devant une meilleure lecture des textes.

Si, par suite de mon déchiffrement, ces textes deviennent une nomenclature par trop pauvre et aride, ils ont l'avantage de nous fournir pour la première fois des noms libyens mentionnés par les auteurs classiques, circonstance qui coupe court à toute hypothèse qui tendrait à regarder les auteurs de ces inscriptions comme des immigrants étrangers; c'est déjà quelque chose que d'être assuré que l'état de la race berbère, en ce qui concerne la langue et la culture intellectuelle, n'a pas subi un changement trop radical dans le cours de deux mille ans. Ici, comme partout ailleurs, l'épigraphie offre la confirmation la plus éclatante de l'exactitude des formes libyques transmises par les anciens.

J'ai largement utilisé les renseignements que l'antiquité grecque et romaine nous a laissés sur les populations de la Libye. Aux noms propres que les auteurs classiques nous ont conservés, est venue se joindre une longue série de noms contenus dans les inscriptions latines du nord de l'Afrique. Je dois à l'obligeance de M. le professeur Cherbonneau

une liste de ces noms, faite avec un rare discernement, liste qui m'a été d'un grand secours. Je saisis cette occasion pour lui exprimer mes remercîments pour ce précieux concours. Mon système de déchiffrement met encore en œuvre un autre moyen de contrôle, dont mes devanciers n'ont tenu aucun compte, l'épigraphie néo-punique. Dès le début de l'investigation, j'ai eu le pressentiment que les noms sémitiques et non sémitiques qui, sous une orthographe étrange, apparaissent dans les textes néo-puniques devaient revenir, en grande partie, dans les inscriptions libyques. A mesure que mes études s'avançaient, j'ai été de plus en plus confirmé dans mon sentiment. J'ai profité de ce nouveau criterium pour établir le rôle des lettres quiescentes, dont l'inscription de Tougga n'offre pas d'exemple.

La seconde partie de ce travail contiendra des recherches de grammaire comparée sur les dialectes berbers, et tâchera de déterminer la place que cet idiome doit occuper parmi les langues de l'Afrique et de l'Asie antérieure.

I. — ALPHABET LIBYQUE.

DE DROITE À GAUCHE.	DE BAS EN HAUT.	HÉBREU.
*— ·	*I	א
⊙ ⊡	⊙ ⊡	ב
∠	↾ 1 ˥ Γ *∧ *V *Λ	ג
⊓	⊏ ⊐	ד
	*≡	ה
=	II *H *T *⊥	ו
⫙	Ш	ז
	*IIII	ח
≻	≻	ט
Z	Z N ≶	י
⇍ ≦	⥮ ⥣	כ ך
II	=	ל
⊐	⊔	מ ם
I	—	נ ן
⊏	*⊓	ס
≡ ÷	*III ·I·	ע ע̄
⋈	⋊	פ ף
⧗ 8	⧗ 8 ȣ	צ ץ
	*≡	ק
O □	O □	ר
⋝	W *Ж	ש
+ X	X +	ת
⊒	⊔̲	ת̄

L'écriture des anciens Libyens ou Numides, mère de l'écriture actuelle des Touaregs, nommée *tifinagh*, se compose de vingt-trois consonnes, parmi lesquelles cinq lettres fonctionnent également comme voyelles, analogues aux lettres quiescentes de l'alphabet sémitique. L'écriture se dirige, soit de droite à gauche, soit de bas en haut; cette dernière direction est générale dans les inscriptions numidiques, tandis que la première direction n'est observée que dans l'inscription de Tougga; jamais l'écriture ne se lit de haut en bas comme l'ont pensé mes devanciers.

Le tableau qui précède contient tous les signes de l'écriture libyque disposés dans l'ordre de l'alphabet sémitique; les lettres déterminées par les recherches présentes sont surmontées d'un astérisque.

VÉRIFICATION DES VALEURS.

א. La valeur de cette lettre-voyelle se dégage à l'aide de noms tels que יצכתא (n° 69), ביא, qui se trouvent transcrits, l'un en latin *Iasucta*, l'autre en néo-punique ביא. L'inscription de Tougga offre cette lettre dans le mot אלע = *allagh* (lance en) fer. Dans le nom ⋟O·⊓[=], qui correspond au עב(ד)ארש de la version phénicienne, la ligne est réduite à un simple point et devient tout à fait semblable au *tagherit* du tifinagh. Il faut distinguer ce point de celui qui se présente dans certains noms numidiques, probablement comme marque de redoublement de la lettre précédente, semblable au dagesch de l'hébreu, par exemple כאד·ל (55, 56), מכ·עה (107, 108), etc.

ב figure dans II IIΘ, ZΘΘ, rendu en phénicien par בלל, בבי. La forme carrée n'en diffère point, car le même nom s'écrit tantôt avec l'une, tantôt avec l'autre de ces formes; comparez par exemple ∞—Θ (4, 5, etc.) et ∞—◻ (3, etc.).

ג apparaît dans מנגי (1), garanti par la transcription phénicienne. Les textes numidiques le montrent dans le nom sémitique גר (65), dans תגל (126), qui correspond à Τιγίλλας. Dans ce dernier nom le crochet du ג est droit (ᒣ), au lieu d'être courbé. La forme inclinée (∧) se trouve dans le nom ממצגן (95), qui, sauf la préformante, répond au מצגועץ des inscriptions néo-puniques[1]. Le ג ressemble à un angle ouvert dans le nom גר (127), qui est écrit avec la forme usuelle au nº 65. Ce même caractère est renversé dans גועה (95), variante de כועה (105).

ד figure dans les noms [ו]ד·רש, ודשתר, qui répondent aux formes sémitiques עבדארש, עבעשתר (1), et dans דבר (107), transcrit en latin *Dabaris*. Le renversement de ce caractère n'en change point la valeur.

ה. Cette lettre ne figure pas dans l'inscription de Tougga, mais elle apparaît très-fréquemment dans les autres textes. Sa qualité de voyelle se déduit de ce qu'elle permute avec א, comme dans מצרה (156), qui s'écrit aussi מצרא (154), de même כדה (163) et מציתכרא (10-39), רה (44) et רא (124), etc. Dans les

[1] Les noms néo-puniques cités dans ce travail sont réunis dans le *Phönizisches Wörterbuch* de Levy; un supplément de ce vocabulaire se trouve dans le 4ᵉ fascicule des *Phönizische Studien* du même auteur.

transcriptions grecques et latines, cette lettre est rendue par *a*, par exemple : *Adyrma* = אדרמה (48, 144), *Vermina* = ורמנה (24, 25, 26, 29, 74), *Masugrada* = מצגרדה (107), *Numida* = נמידה (88), *Massiva* = מצוה (22, 25, 29, 34, 71, 87, 140).

ו répond à la lettre latine V, qui s'emploie à la fois comme voyelle et comme consonne; le premier emploi est attesté par des mots tels que : ו « fils, » qui représente l'expression berbère *ou* qui a la même signification; תורא (64) = Θουρῶ (Sanch. éd. Orelli); צלדיו (91) = *Selidiu.* Pour la valeur consonnantique citons les exemples suivants : מצוה (22, 29, etc.) = *Massiva;* ורמנה (24, 25, etc.) = *Vermina;* רוה (44, 68, 139, 149) = *Rava.* Les formes H, T, ⊥, permutent avec ‖ dans les inscriptions numidiques; on lit par exemple deux fois H au n° 17, au lieu de ‖ = ו « fils ». Le nom רוה s'écrit tantôt IIIꟷO (44, etc.), tantôt IIIHO (149).

ז se trouve dans les noms זזי, זמר, qui sont transcrits d'une manière identique dans le texte phénicien de l'inscription de Tougga. Dans les autres inscriptions on rencontre זאתא (39) = *Zetha;* זגר = Ζεγερία (Hérodote, IV, 192).

ח. Cette lettre est très-rare, elle figure dans חלגל (156) et dans גחע (136), ou כחע (29), qui transcrit le nom latin *Gaius* ou *Caius.* De prime abord on est tenté de lui attribuer la valeur d'un ה, à cause de sa ressemblance avec le caractère touareg ⁝, mais il me paraît difficile d'admettre qu'il y ait deux signes pour une lettre. L'emploi du ח comme

voyelle est d'ailleurs en usage dans les inscriptions néo-puniques; exemples : ילח pour ילה = *Jul(i)a*, כחן pour כֵּן, ainsi, etc.

ט. Cette lettre ne se trouve que dans l'inscription de Tougga dans les noms יפמטה, טמן, טבן, rendus en phénicien par יפמטת, טמן, אטבן.

י. La valeur de cette lettre a été tout d'abord établie à l'aide de la transcription phénicienne des noms יפמטת, מנגי, זזי, שי(א), פפי, בבי (1); une inscription latine rend le nom néo-punique יעשכתען, identique à la forme libyque יצכתא (69), par *Jasucta*. Les noms ימר (34) et ירתא (20) figurent en latin sous la forme *Himir* et *Hiertas*, dans laquelle transcription le *H* est superflu. Les textes numidiques montrent cette lettre sous des formes transposées et cursives qui se ramènent cependant à la forme primitive.

כ figure dans les noms נכן, ורסכן, garantis par la transcription phénicienne (1); comparez encore les noms כ(נ)דגל (84), בך (14), en latin *Cinidigil, Bocchus*. Cette lettre permute souvent avec ג et elle est rendue par *g* en latin, par exemple מצכרדה (107) = *Masugrada*.

ל. La prononciation de cette lettre se déduit des noms פלו, מצדל, בלל (1), transcrits de même en phénicien; d'autres exemples sont : לל (132, 165, 178), ציל (15), en latin : *Lalla, Zelis*.

מ revient dans les noms יפמטה, מנגי, טמן et מצדל de l'inscription de Tougga, dont la lecture est garantie par la transcription phénicienne. Des autres

inscriptions il suffit d'apporter les exemples suivants : אדרמה (48) *Adryma*, מצוה *Massiva*, מך (143) *Mochos*, נמידה (88) *Numida*.

נ se dégage à l'aide des noms propres מנני, ורסכן, ממן, ננפצן, נכן dont la transcription phénicienne garantit la lecture; non moins sûre est la lecture des noms contenus dans les autres inscriptions, tels que : נמידה (88) *Numida*, כינצן (149) *Cinosyn*, etc.

ס se trouve dans le nom ורסכן transcrit de même en phénicien. Il est à remarquer que cette lettre, ronde dans l'inscription de Tougga, est angulaire dans les autres inscriptions, et voilà pourquoi elle a été méconnue; la valeur en est prouvée par ce fait qu'elle permute avec צ et ז, par exemple סס (127) et צץ (70), דרס (123) et דרז (89); puis par le nom גרסל (124), qui représente visiblement le dieu *Gurzil*, cité dans le Corippus.

ע. Cette lettre a deux valeurs : comme consonne elle représente le غ des Arabes que nous notons par *gh;* exemple : שער (1) = *asgher* «bois;» comme voyelle, elle se trouve toujours dans les autres inscriptions numidiques, où elle se substitue souvent à la lettre-voyelle ה, moins souvent à א, par exemple מצוה et מצוע (70, 143, 179), ורממה (24, 25, etc.) et ורממע (23); je la note toujours par *o*, mais seulement par besoin d'uniformité dans la transcription.

פ se rencontre dans les noms souvent cités יפממת, פלו, שפט, פפי, de l'inscription de Tougga; le nom

libyque נגפצן est transcrit en phénicien ננבסן. Dans les inscriptions numidiques, cette lettre figure dans le nom de femme נפמתנם (141).

צ. Cette lettre, si fréquente dans les textes libyques, est rendue par ס dans la transcription phénicienne des noms מצרל et ננבצן. Les auteurs grecs et latins la transcrivent régulièrement par *s*, quelquefois par *z*, par exemple יצכתא *Jasucta*, מצוה (22) *Massiva*, כינצן (149) *Cinosyn*, צל (2) *Zelis*.

ק ne se trouve dans aucun des textes connus; la forme supposée dans l'alphabet n'a d'autre appui que l'analogie des autres lettres gutturales.

ר se déduit des noms ודשתר, ודרש, ורסכן de l'inscription de Tougga; il n'y a aucune différence entre la forme ronde et la forme carrée.

ש est donné dans les noms ודרש, ודשתר, שפט, dont la transcription phénicienne garantit la lecture. Cette lettre n'est pas usitée dans les textes numidiques, à l'exception du nom mutilé שרלם? (155). La forme ꟷ apparaît deux fois au n° 157, où le nom תשיצם répond très-probablement à la forme néo-punique תשיצת.

ת se trouve dans le nom ודשתר, qui répond au phénicien עבדעשתרת.

ת̂. Cette lettre se rencontre seulement dans deux noms : יפמטת̂ (1) et ת̂נעתם (17); au premier nom elle est rendue par ת dans la transcription phénicienne, mais il est certain que c'était un *t* aspiré, semblable au *θ* grec et au ث arabe. On sait que cette articulation est fréquente dans le dialecte kabyle.

II. — ORIGINE DE L'ÉCRITURE LIBYQUE. SON RAPPORT AVEC L'ÉCRITURE DES TOUAREGS, DITE *TIFINAGH*.

L'écriture libyque est empruntée aux Phéniciens, elle n'a de rapport particulier ni avec les hiéroglyphes des Égyptiens, ni avec l'écriture sabéenne ou éthiopienne.

Les caractères libyques qui ont conservé une frappante affinité avec leurs prototypes phéniciens sont : ⵖ ou 1, Z,], I, ≶ ou W, X ou + qui répondent aux formes phéniciennes 1, z, ५, ५ ou I, w ou w, X.

Les lettres libyques ⊙, O et ⊓ proviennent des caractères phéniciens 9, q et ◁ privés de leur haste. Le point au milieu distingue ⊙ ב de O ר. Le besoin de distinction a aussi empêché de fermer le bas de la lettre ⊓ *d*, qui se serait autrement confondue avec □ ר.

La lettre phénicienne ᑫ a été redoublée en libyque, afin d'en éviter la confusion avec Λ; c'est ainsi qu'elle a reçu la forme X. Un redoublement analogue de la lettre ≥ (≤≥) a produit le caractère libyque X צ, tandis que la lettre libyque ⊏ ס représente visiblement le ≥ retourné ≤ et privé d'ondulation.

Quelques-unes de ces lettres en ont produit d'autres qui complètent l'alphabet libyque.

a, par voie de redoublement.

Les lettres ⵖ *g*, ⊓ *d*, I *n* ont donné naissance respectivement aux lettres ⇐ ou ≐ *k*, ∃ *ṭ*, II *l*,

dont chacune désigne un son rapproché de celui de son prototype.

b, par voie d'autres modifications.

La lettre ≻ *th* se distingue de + *t* par la cassure de la ligne verticale.

La lettre ÷ *gh* est abrégée de ⇐ ou plus serré ← ; les points marquent les bouts des deux crochets. Ces points ont ensuite été transformés en barres ainsi : ≡. De là il n'y avait qu'un pas à faire pour désigner les sons gutturaux et vocaliques par un nombre plus ou moins grand de barres posées diversement. Ainsi — *a*, = *ou*, ||| *h*, |||| *ḥ*, ≣ *q* (?).

Le tableau suivant fera mieux saisir cette filiation.

ᘔ *i, y*	ᘖ *m*	ᑫ *b*	ᑫ *r*	◁ *d*
Z ≶ N *i, y*	⊐ *m*	⊙ ⊡ *b*	O □ *r*	(□) ⊓ *d*
				⋺ *ṭ*

ㄱ *ph, f*	ㄣ, | *n*	X, + *t*
(X) ⌛ *ph, f*	| *n*	X, + *t*
	|| *l*	≻ *th*

ᴗ, ω *s, ch*	1 *g*
W, ≥ *sch*	1 ⌐ *g*
(M ⩚) ⊓⊓ *z*	⇐ ≤ *k*
(≤) ⊏ *s*	(←) ÷ ≡ *gh*
(≤ ≥) ⌛ *ṣ*	||| *h*
	|||| *ḥ*
	(≣ *q*?)
	=, ⌶, H, ⊢, ⊣, ⊥, ⊤ *ou, v*
	—, • *a*

L'écriture moderne des Touaregs, dite *tifinagh*, dérive de l'ancien libyque par le moyen d'un procédé analogue à celui qui a produit le libyque du phénicien.

Les lettres tifinagh (tagherit = א), +, ⊓, O, ॥, ⊐, ı, ⁝ (pour ≡), ⊐ (= ⋗), ∃ (*dh* = ⊓⊓, *z*), ⋜ (= Z) sont en partie identiques, en partie très-semblables aux formes libyques correspondantes. Le point et la barre se substituent souvent dans le système graphique des Berbers.

Le point du ⊙ libyque est devenu une ligne en tifinagh, ainsi qu'il suit : ⦶.

La lettre ⊙ *s* du tifinagh représente, ce me semble, la moitié du ∞ libyque; le point sert à la distinguer du O *r*.

Le ⋈ *f* tifinagh paraît modifié du = *ou*, *v* libyque.

Le ÷ *gh* libyque a produit en tifinagh ⁘ ou .ı. *g*. Les points ont aussi été employés pour former toutes les autres lettres gutturales; ainsi ∴ *k*, ⋯ *q*, ⁝ *h*, ∷ *kh*.

La réunion de deux ⇀ *g*, posés de face, a formé le ⋊ tifinagh qui désigne un *g* doux.

L'origine des trois lettres tifinagh ⌶ *j*, # *z* et ⵅ *z'*, est moins claire. J'incline pourtant à penser que la première de ces lettres, ⌶, provient du Z *z* phénicien; le # paraît être le redoublement du ⌶, avec prolongation de la ligne verticale; dans le ⵅ, les barres horizontales ont été brisées et la ligne verticale prolongée.

Voici le tableau de ces modifications :

—, • א	+ *t*	⊓ *d*	O *r*	⊐	| *n*	|| *l*
.• א	+ *t*	⊓ *d*	O *r*	⊐̣	| *n*	|| *l*

= *ou, v*	⋟ *s*	Z *i, y*	⊙ *b*	ⵎ, Ш *z*	∞ *ṣ*
ⵂ *f*	ⵢ *s*	≮ *i, y*	Φ *b*	∃ *dh*	(O) ⊙ *s*
: *ou, v*					

⇀ *g*	÷ ≡ *gh*	Z (phén.) *z*
(ⵅ) ⵅ *g′*	Ṫ, .Ị. *g*	ⵊ *j*
	·: *k*	(ⵊⵊ) # *z*
	⁝ *gh*	ⵣ *z′*
	••• *q*	
	⁞ *h*	
	:: *kh*	

III. — DÉCHIFFREMENT DES INSCRIPTIONS.

I. INSCRIPTION DE TOUGGA.

A. TEXTE PHÉNICIEN.

[מ]צבת · שאט[ב]ן · בן . יפמטת · בן · פלו
הבנם · שאבנם · [ע]בארש · בן · עבעשתרת
זמר · בן · אטבן · ויפמטת · בן · פלו
מנגי · בן · ורס[כן]
ובאזרת · שלא · זזי · וטמן · [וו]רסכן
החרשם · שיר · מסד[ל · וננבסן · ואנכן · [ו]אשי
הנסכם · שברזל · שפט · בן · בלל · ופפי · בן · בבי

B. TEXTE LIBYQUE.

[=IIX]=·∃≻⊐X≶=[·I⊙≻···
O+≽⊓==·≽O·⊓[=]········
=IIX=·∃≻⊐X≶[·I]⊙[≻=·O⊐m]
I⇐⊏O==·≶⤙I⊐
I⇐⊏O=.I⊐≻·≶mm·XI II⊏⇐
[≶≽]·I⇐I·IXXI I·II⊓X⊐· ⁝O÷≽I·IOOI
≶⊙⊙.≶XX·II II⊙=·≻X≽·≡II—I·I[≽]⊙I

C. TRANSCRIPTION EN CARACTÈRES HÉBRAÏQUES.

······[טבן·]ויפמטת̄·ו[פלו]
···[ו]דארש·וודשתר
[זמר·וט[בן]·יפמטת̄·ופלו
מנגי·וורסכן
כסלנץ·זזי·טמן·ורסכן
נברן·נשערן·מצדל·ננפצן·נכן·[שי]
נב[ש]ן·נאלע·שפט·ובלל·פפי·בבי

[Monument d']*Athebban*, fils de *Youfmethout*, fils de *Fellou*.
[Les constructeurs en pierres :] *Oudaresch*, fils d'*Oudaschtor*,
[*Zemer*, fils d'*Athe*]*bb*[*an*], fils de *Youfmethout*, fils de *Fellou*,
Mangi, fils d'*Oursa*[*kan*].
En son aide : *Zazaï*, *Thaman*, *Oursakan*.
Les travailleurs en bois : *Maṣdal*, *Nanafṣen*, *Ankan*, *Aschi*.
Les fondeurs de fer : *Schafath*, fils de *Balal*, *Fafaï*, *Babaï*.

Ligne 1. Le mot libyque correspondant à l'ex-

pression phénicienne מצבת « monument » est détruit, de même que le nom propre אמבן, qui a été restitué d'après le texte phénicien.

ו, ce mot représente le terme berber *ou* « fils, » il est apocopé de *oul*, comme le prouve la forme du féminin *oult* « fille, » conservée dans *oultma* (וּלְתְּמַא) « sœur, » au propre « fille de la mère » (ולת־מא = héb. יַלְדַּת־אֵם, éth. ወለተ ፡ እም).

יפמטתֿ. Ce nom que feu le D[r] Levy, de Breslau, fait dériver de l'hébreu יְפֵה־מַטֶּה « beauté de tribu, » est très-probablement d'origine berbère : il se compose du verbe *iouf*, imparfait du radical *af* « trouver, » et du substantif féminin « methout » (= thamethout) « femme. » L'articulation תֿ (ث, *θ*) est propre au dialecte kabyle. La forme masculine de ce mot מט, *meth* (pl. מִטֶּן, *middên*) « homme, » rappelle l'expression phénicienne מת (pl. מתם) « gens; » c'est néanmoins un terme indigène en Afrique, car il se retrouve en langue haoussa, où *mutu* signifie « homme » et *muta* « femme. »

Le nom פלו a été restitué d'après le texte phénicien, j'y reviendrai tout à l'heure.

Ligne 2. La partie détruite au commencement contenait les mots libyques ayant le sens de constructeurs en pierres, en phénicien הבנם שאבנם.

ודארש. La lettre initiale est restituée par l'analogie du nom qui suit immédiatement. L'élément phénicien *'abd*, עבד, se défigure en *oud* dans la pro-

nonciation libyque; *Oudaresch*='*Abdaresch*, עבדארש, paraît signifier «serviteur du cèdre,» en hébreu עבדארז.

ודשתר. *Oudoschtor*, altéré du phénicien עבדעשתרת, '*Abdaschtart* «serviteur d'Astarté.» Dans le texte phénicien, le ר est supprimé dans ces deux noms propres, c'est peut-être une particularité du dialecte libyphénicien.

Ligne 3. Il manque le nom propre זמר, qui désigne en hébreu une espèce d'antilope[1]. Du nom suivant אטבן, il ne reste que le ב; son origine berbère se trahit par le préfixe א; c'est un nom d'état analogue à אַקְבַּן, *aqebban* «gras,» אַבַרְכַן, *aberkan* «noir,» אַזּורַן, *azouran* «gros,» etc. (Voir Hanoteau, *Gr. kab.* p. 222 et 226.)

פלו, Fellou; ce nom propre a l'apparence d'un nom verbal à forme d'habitude, signifiant «action de percer habituellement,» du radical (אֶ)פְלו (*e*)*flou* «percer.»

Ligne 4. מנני. Nom verbal de la troisième forme, employé comme nom propre; la forme actuelle en est (אַ)מֶנְעִי, (*a*)*menghi* «combat,» de מֶנְע, *mengh* «combattre» (Han. p. 209), les lettres נ et ע permutent souvent en berber.

ורסכן paraît répondre à un בעלסכן phénicien; l'élé-

[1] En berber *Zimir* signifie agneau. Notre זמר est probablement le même nom que le poëme du Corippus écrit *Zambrus* (Ioh. IV, 931) ou *Zembrus* (Ioh. VI, 437).

ment בעל, *Baʿal*, devient en berber בר, *Bar*, et se contracte enfin en ור, *our*. סכן *Sachoun* est notoirement un dieu phénicien, il figure dans le nom de Sanchoniaton = סכניתן Sachon a donné.

Ligne 5. כסלנץ. Ce mot est traduit en phénicien par ובאזרת שלא « et en son aide » (אזרת pour עזרת), la conjonction *et* ne s'exprime pas ordinairement en langue libyque. Ce mot se décompose ainsi : כ־סְלְ־נֶץ *k-asli-nes*, le premier élément est le générateur de la préposition ג *g*, du berber moderne, signifiant *dans, de, à;* (אִ)סְלָ (*i*)*sela*, signifie *entendre*, et, comme substantif, *entente, accord*, de là : *isli* (pl. *islan*) « fiancé. » La terminaison נֶץ *neṣ* est le suffixe possessif de la troisième personne du masculin singulier; la traduction rigoureuse de ce complexe serait : « dans son entente, en accord avec lui. »

זזי. Nom d'origine phénicienne, en hébreu זָזָא (I Chr. II, 33).

טמן. Nom emprunté au phénicien ; il signifie « caché. »

Ligne 6. נברן. Le texte imprimé porte נבבן, mais une racine בב ne paraît pas exister, je suppose que le point du second ⊙ est une erreur de copiste, il y avait sur la pierre O *r*. La racine בר est, à coup sûr, identique au kabyle (*i*)*fra* ayant le sens primitif de « fendre, » d'où *ifri* « fente, caverne. » Le נ initial sert à former des noms d'agent; le ן final est à son tour l'indice du pluriel. D'après la phonétique du berber actuel, le mot נברן serait à lire *inaberran* = *inaferran;*

le changement de *b* et *f* est très-fréquent dans les dialectes berbers, nous en aurons bientôt d'autres exemples.

נשערן répond à l'expression phénicienne שיר (abrégé de שיער) « de bois. » On reconnaît aussitôt en tête du libyque la particule נ *n*, *de*, qui exprime le génitif; שערן reproduit exactement la prononciation actuelle *ischgheren* « bois, » qui est proprement un pluriel comme en hébreu עֵצִים. En face de cet accord si parfait entre les principaux dialectes berbers relativement à l'emploi de la forme plurielle pour ce substantif, on ne peut pas s'empêcher de penser que le ☰ du mot ☰O÷ꟷI du texte imprimé présente une faute de copie, au lieu de I.

מצדל, en phénicien מסדל, avec ס pour צ. Ce nom propre signifie « celui qui fait couvrir, » il est formé du radical דל à la voix ספעל ou צפעל qui répond au הפעיל hébreu et au שפעל araméen; la préformante מ est propre aux participes et aux noms d'agent, d'état et de métier, comme dans les langues sémitiques.

ננפצן, nom propre dans le texte phénicien. ננבסן avec ב pour פ et ס pour צ; il dérive du radical נף *anef* « laisser, abandonner; » le נ initial forme des noms d'agent; la syllabe finale צן représente le régime direct de la troisième personne du pluriel; le tout signifie « laissant eux. » Une formation analogue de noms propres se retrouve en égyptien et est encore de nos jours très-usitée en Abyssinie; ainsi par

exemple : ስምዓኒ *Sĕmʿāni* « écoute-moi, » ብትዮሌኝ *Bĕtĕoulĕny* « laisse-le-moi. » Comparez aussi le nom propre agaou *Khalen*, qui signifie « vois-moi. »

נכן, nom propre à prononcer *Anekan*, d'après la transcription phénicienne אנכן; la voyelle préformative des termes berbers, sensible dans la langue vivante, se supprimait d'ordinaire dans l'écriture; cet usage est aussi dominant dans les textes touaregs.

שי. Ce nom est restitué d'après le texte phénicien, qui porte אשי *Aschi.*

Ligne 7, נבשן, de la lettre ש il ne reste que le trait supérieur; ce mot dérive du radical בש, en berber moderne (א)פס *esfi* « fondre, » la forme en est la même que celle de נברן de la ligne précédente; il signifie « les fondeurs, » comme הנסכם en phénicien.

נאלע, le נ est l'indice du génitif; le mot אלע, *alegh*, signifie en touareg « lance en fer. » Notre passage démontre que ce mot désignait primitivement le métal même; cela est aussi constaté dans d'autres langues, exemples l'hébreu ברזל et le français *fer*, qui indiquent en même temps le métal et l'arme qui en est fabriquée.

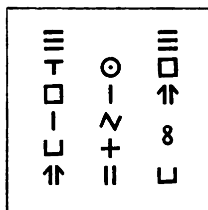
שפט, nom phénicien et hébreu (Nomb. XIII, 5).

בלל, nom propre d'une physionomie apparemment phénicienne.

פפי, nom propre d'origine incertaine.

בבי paraît être le même que le nom propre hébreu בֵּבָא.

2. Faidherbe. Kifan Beni Feredj.



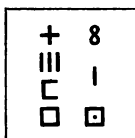
כמארוה Kamarava,
ו תיאב fils de Tiab.
מצכרה Maṣakra.

כמרוה. Nom d'origine et de signification incertaines. Le dernier élément רוה revient souvent dans nos textes.

תיאב est aussi obscur que le précédent.

מצכרה. Nom très-usité; il est composé de מצך, qui forme à lui seul un nom propre, et de רה, qui rappelle le dieu Soleil égyptien *Ra*. Dans les inscriptions néo-puniques, ce mot est rendu מצעגרען; de là notre *Mazagran*.

3. Faidherbe. Kifan Beni Feredj.



רדעת Radot.
באץ Baṣ.

רדעת. On trouve aussi un nom propre רדע, sans la terminaison ת (voir n° 16).

באץ. Ce nom propre se répète très-souvent dans nos textes. M. Faidherbe le considère comme un nom commun signifiant « tombeau; » mais au n° 119

ce nom est suivi du mot ו « fils de; » il ne peut donc être autre chose qu'un nom d'homme [1].

4. Faidherbe. Kifan Beni Feredj.

(Personnage.)	
8	⊙
I	I
	Ν
⊙	+

באץ Baṣ.
תיאב Tiab.

Ces deux noms sont déjà connus.

5. Faidherbe. Kifan Beni Feredj.

(Croissant.)	
8	=
I	8
⊙	

באץ Baṣ.
צל Ṣoul.

Le mot צל entre dans la formation du nom ethnique *Masaesyli*, dont la forme libyque peut se restituer ainsi : מצצל signifiant « fils de Ṣoul » comme le fréquent « beni » des tribus arabes.

6. Faidherbe. Kifan Beni Feredj.

III	
⊙	8
II	I
8	⊙

צובע Ṣoubo.
באץ Baṣ.

[1] Le nom באץ, si fréquent dans nos inscriptions, semble identique au *Bezina* du Corippus (Ioh. vi, 279; vii, 126). En général, les terminaisons *an, en, in, un,* dont plusieurs noms libyques sont affectés dans ce poëme, manquent entièrement dans nos textes; ces

צובע. Dans les textes néo-puniques, ce nom s'écrit ordinairement שובה; en grec on le trouve sous la forme de Σούϐας, nom porté par un général de Masinissa (App. VIII, 70).

7. Faidherbe. Kifan Beni Feredj.

ורממ[ה]	Vermima,
ו בברמץ	fils de Bibirmaṣ.
כאדי	Kadi.

ורממה. Le ה final est restauré d'après d'autres exemplaires; on trouve aussi écrit ורממע. Ce nom est peut-être identique à celui que les auteurs classiques mentionnent sous la forme de *Vermina*[1].

בברמץ. Nom composé de deux éléments dont chacun peut être, à lui seul, un nom d'homme.

כאדי. Il est douteux que l'on puisse le rapprocher du nom sémitique גדי, qui revient au numéro 57.

8. Faidherbe. Kifan Beni Feredj.

מץ	Maṣ.
באץ	Baṣ.

terminaisons appartiennent à la prononciation néo-punique; on en aura les preuves dans la suite de ce mémoire.

[1] Le nom *Varinnus* du Corippus (Ioh. IV, 964; VI, 463 et 470) est, à ce qu'il paraît, une autre altération de la forme indigène ורממה.

מץ. Nom que nous avons déjà rencontré précédemment comme élément d'autres noms propres. En transcription latine, il s'écrit *Masus*. Le Corippus donne la forme *Mazena* (Ioh. IV, 780).

9. FAIDHERBE. Kifan Beni Feredj.

(Personnage.)		
8 O	באץ	Baṣ,
I ⊙	בבר	Bibir.
⊙ ⊙		

בבר, forme isolée qui entre dans la composition de בברמץ au n° 7.

10. FAIDHERBE. Kifan Beni Feredj.

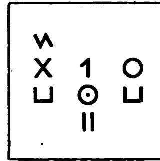
I ב 1↑ X ≶ 8 ⊔	X X 1↑ — II	מציתכדא ו נכתת	Maṣitkouda, fils de Naktout,

מציתכדא se décompose en מצית et כדא, dont chacun forme un nom d'homme. Ce nom se cache dans les *Beni Matskouda* d'Ibn Khaldoun.

נכתת. Le premier terme נך s'emploie aussi isolément ; le second terme תת rappelle le dieu égyptien *Thot*, qui figure également dans le nom phénicien בעלתת. Si ce rapprochement était fondé, on pourrait prendre le mot נך dans le sens de « engendrer »

(comp. le terme égyptien *nek* qui a le même sens; en copte ⲚⲞⲈⲒⲔ signifie *mœchari*), de sorte que נכתת signifierait «engendré par Thot» et offrirait ainsi une analogie avec le nom égyptien *Tutmes* (Tutmosis), qui a la même signification.

11. Faidherbe. Kifan Beni Feredj.



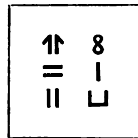
מתי Matti,
ו בג fils de Bag.
מר Mar.

מתי en transcription latine *Muttius*.

בג, c'est le nom que les auteurs classiques transcrivent *Bocchus*.

מר revient dans les inscriptions néo-puniques sous la même forme; il entre aussi dans la composition d'autres noms d'hommes, par exemple dans *Massamarus* = מצמר.

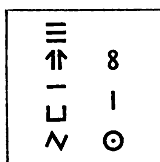
12. Faidherbe. Kifan Beni Feredj.



מאץ Maṣ,
ו נך fils de Nik.

נך, l'élément simple du nom composé נכתת, au n° 10. Dans le Corippus ce nom est écrit *Nican* (Ioh. vi, 429).

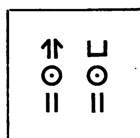
13. FAIDHERBE. Kifan Beni Feredj.



ימנכה Imanka.
באץ Baṣ.

ימנכה. L'élément כה revient dans les inscriptions néo-puniques sous la forme de נא et désigne originairement une divinité.

14. FAIDHERBE. Kifan Beni Feredj.

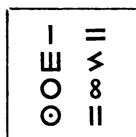


ובם Oubam?
ו בך fils de Bok.

ובם se présente encore plus loin sous la forme ובמם, mais on peut se demander si le point au milieu du rond n'a pas été mis de trop par le copiste ou par le graveur; dans ce cas on aurait à lire ורם, ורמם, ce qui donnerait une forme plus ou moins abrégée du ורממה, que nous avons rencontré au n° 8.

בך, forme peu différente de בג du n° 11, et qui se rapproche encore davantage de la transcription latine *Bocchus*.

15. FAIDHERBE. Kifan Beni Feredj.

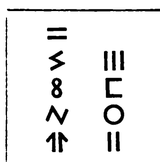


ברזא Baroza,
ו ציל fils de Ṣil.

ברוא, le texte porte בבוא; mais il y a lieu de considérer le point du second rond comme provenant d'une inadvertance du copiste. C'est probablement la forme indigène du nom qui se présente en transcription latine sous la forme de *Barosus*.

ציל ne paraît pas différer de צל (n° 5).

16. Faidherbe. Kifan Beni Feredj.

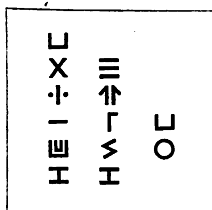


כיציל Kiṣil,
ו רדע fils de Rado.

כיציל. Ce terme forme le composé *Mascizel* = מצכיציל des inscriptions latines de l'Afrique septentrionale.

רדע, forme masculine de רדעת (n° 3).

17. Lottin de Laval. Lepsius. Péninsule sinaïtique[1].



רם Roum,
ו יגכה fils de Igouka,
ו תֿנעתם fils de Ṭinghitam.

רם, apparemment d'origine phénicienne, ayant la signification de «haut;» il est transcrit en grec

[1] Cette inscription manque dans le recueil de M. Faidherbe.

par Ρωμος dans Εἰρώμος = חִירם (pour אחירם) « frère du haut. »

ינכה se présente aussi sous les formes ינוכה (nº 67) et ינונכה (nº 44); le premier élément rappelle le *Jagumus* des inscriptions latines de l'Afrique.

תֿנעתם. Ce mot, sauf la finale, a une grande ressemblance avec l'ancienne appellation d'Orléansville, *Tingitii* castra.

18. Faidherbe. Kifan Beni Feredj.

(Personnage.)

בתיוהע	Batiwao,
ו בדת	fils de Bodit.
ציל	Ṣil.

בתיוהע paraît consister en deux éléments בתי+והע; la première partie représente visiblement le *Boutia* des inscriptions latines, et probablement aussi le nom *Bitias*, porté par un chef de la cavalerie carthaginoise (Sil. II, 409. Serv. *ad Virg.* I, 738). Sur les différentes transcriptions de ce nom, voir Gesenius, *Monum.* p. 403. L'étymologie sémitique proposée par ce savant est des plus douteuses; ce nom semble plutôt être d'origine libyque. La seconde partie, והע, peut ne pas être sans une certaine relation avec le nom de ville *Oea*, qui, dans les légendes néo-puniques, s'écrit ויעת.

ברת, forme féminine de ברא *Bodo*, abrégé de עברא *Abdo*.

19. Faidherbe. Kifan Beni Feredj.

ⴖⴕ 8	ברך	Barik.
O I		
⊙ ⊙	באץ	Baṣ.

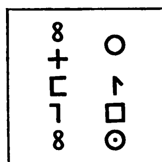
ברך rend exactement l'orthographe phénicienne, il signifie « béni, Benoît, Benedictus; » il se transcrit d'ordinaire *Biric*, *Barix*.

20. Faidherbe. Kifan Beni Feredj.

ⴖⴕ I	ירתא	Yourta,
□ +		
⊡ O	ו ברך	fils de Barik.
II Ʌ		

Dans le terme ירתא, nous avons la forme contractée du nom *Jugurtha*, Ἰογόρθας; les textes néopuniques offrent l'orthographe יערתן ou יערתען. La forme *Hierta*, usitée dans les inscriptions latines de l'Afrique septentrionale, ne paraît pas avoir d'autre origine. Le Corippus a la forme *Irtus* (Ioh. VII, 483). Ce nom paraît d'origine carthaginoise; il peut signifier « le dieu Ta (Tan) veille. » Sur le dieu Ta, voir plus loin, p. 194.

21. Faidherbe. Kifan Beni Feredj.

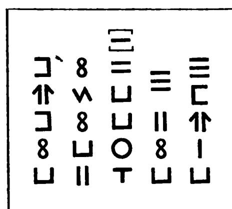


צגדתץ Ṣagadtiṣ.
ברגר Birgir.

צגדתץ. Le premier groupe de lettres s'accorde avec le nom de ville U-zagada ou *Va-zagada* (Ptol. IV, 2). Le groupe תץ se rencontre isolé dans le Corippus, sous la forme *Tizen* (Ioh. IV, 99).

ברגר, composé de בר et גר; chacun de ces éléments revient dans les inscriptions néo-puniques.

22. Reboud. Kifan Beni Feredj.



מצדכד Maṣadkoud,
ו מציץ fils de Maṣiṣ.
ורממ[ה] Vermima.
מצוה Maṣiva.
מאכדה Makouda.

מצדכד, forme secondaire de מציתכדא (n° 10).

מציץ. Ce nom s'écrit aussi מצץ sans yod (nos 131 et 138).

J'ai ajouté un trait à la troisième ligne, afin d'obtenir le nom usuel ורממה; une forme ורממל paraît improbable.

מצוה, nom rendu en latin *Massiva* (Sall. *Jug.* 108).

מאכדה. On l'écrit aussi מאכדע (n° 70); les textes néo-puniques donnent מכדע.

23. Reboud. Kifan Beni Feredj.

ילצאת	Ilisat,
ו באל	fils de Bal.
ורממע	Vermimo.
מצכרה	Masakra.

ילצאת, nom d'homme à terminaison féminine (comparez ci-dessus, n° 18), il répond à la forme carthaginoise עלשת, qui est à la fois nom d'homme et de femme. (Voir *Carth.* 52, 2; 59, et 71, 2.) Le verbe עלש, variante de l'hébreu עלס, עלץ, עלז, signifie « se réjouir, » d'où dérive le nom classique *Elisa*, עֲלִשָׁת, héb. עֲלִיסָה, עֲלִיזָה, עֲלִיצָה « joyeuse. »

באל rend visiblement l'ancien nom divin בעל « Baʿal, » qui est aussi nom d'homme. On lit, par exemple, לבעל מלך גבל « à Baʿal roi de Byblos. »

ורממע, variante de la forme ordinaire ורממה.

24. Reboud. Kifan Beni Feredj.

VIXIT AN
NIS VIIII

מכרה	Makra.
ורממה	Vermima.
בריג	Birig.

בריג ne paraît pas différer de ברך (n°s 19, 20).

מכרה. Ce nom revient dans les inscriptions néopuniques, où il est écrit מכרע.

25. Reboud. Kifan Beni Feredj.

(Personnage.)

מצולת	Maṣoulat,
ו גצאוא	fils de Gaṣava.
ורממה	Vermima.
מצוה	Maṣiva.

מצולת, nom qui rappelle les *Masyles* des géographes classiques. Dans les inscriptions de l'Afrique se trouvent les noms *Masulis* et *Musulus*, qui se rattachent à notre forme libyque.

גצאוא. Nos textes montrent trois autres variantes d'orthographe גצוא (n° 33), כצו (n° 40) et כצוה (n° 48).

26. Reboud. Kifan Beni Feredj.

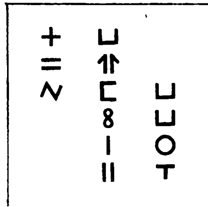
צמתילא	Ṣimtila.
ורממה	Vermima,
ו צלאברת (?)	fils de Salabirt (?).

צמתילא se compose de צם, qui figure aussi dans צמרעא (30), et de תילא, forme prolongée de תל (44).

צלאברת. Le texte porte צדאברת; ma correction

s'appuie sur l'exemple du n° 13[1]. La première partie צלא revient isolée au n° 46, la dernière partie ברת[2] représente la forme féminine de בר, qui entre dans la composition de ברגר (n° 21).

27. Reboud. Kifan Beni Feredj.

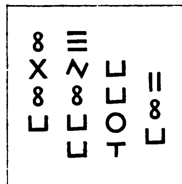


ורמם Vermim,
ו מצדכמ־ fils de Maṣadkam-
ילת ilat.

ורמם. La voyelle finale est supprimée.

מצדכמילת. Ce nom étrange se compose de מצד, peu différent de מצת (n° 125), et du mot כמילת, qui paraît correspondre au phénicien גמלת « récompenses[3]. »

28. Reboud. Kifan Beni Feredj.



מצתץ Maṣtiṣ.
ממצוה Mamaṣiva.
ורמם Vermim.
מצו(ה?) Masiva?

[1] Il est toutefois possible que le premier élément soit identique aux formes צד, צדו et צדע, qui reviennent plus loin.

[2] ברת est probablement devenu *Bruten* dans le Corippus (Ioh. IV, 631, etc.).

[3] Une forme *Camalus* = כמל se trouve dans le Corippus (Ioh. IV, 632; V, 732; VII, 569).

מצתץ. Le premier élément מצ est connu; le second élément תץ est le même qui figure dans צגדתץ (n° 21).

ממצוה est formé du nom commun מצוה, par l'addition d'un מ initial. Le texte publié par M. Faidherbe porte ממציה, je pense que le texte original avait la lettre H et que le copiste l'a transformée en Ʌ.

מצוה. La lecture de ce mot n'est pas certaine, il peut aussi être מצולת, comme au n° 25.

29. Reboud. Kifan Beni Feredj.

CIVLIV· S···
LVSVET DONIS
DONATIS TORQVI
BVS ET ARMILLIS
DIMISSVS ET INCIVIT
SVATENELID FLAM
PERP. VIXI ANN LXXX
H. S. E.

Caius Julius Sabel- (Satul-)
lus veteranus, donis
donatis torqui-
bus et armillis,
dimissus et in civitate
sua Tenelid flamen
perpetuus. Vixit annis LXXX.
Hic situs est.

כחע ו מצולת	Kaho, fils de Masoulat.
מצוה מאכדה	Masiva. Makouda.
מצכרה ורממה	Masacra. Vermima.
מנבה	Maniba.

כחע représente le nom latin *Caius*, qui avait reçu droit de cité chez les populations de l'Afrique, tant carthaginoises que libyennes. Les textes néo-puniques offrent la forme געי; notre exemplaire donne la prononciation berbère, qui était, à ce qu'il paraît, Kaḥo[1]. Il ne faut pas confondre ce nom avec כועא (nº 105), qui a une tout autre origine.

Les autres noms propres de cette inscription sont tous connus, à l'exception de מנכה, dont l'origine est très-obscure. Le texte de M. Faidherbe a IIIココ⊙⊢ pour IIIココO⊢.

30. Reboud. Kifan Beni Feredj.

(Tête informe.)

I	
III	8
O	I
⊔	⊙
8	

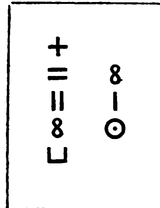
צמרעא Ṣimroa.

באץ Baṣ.

צמרעא paraît consister en deux éléments צם et רעא, sur l'étymologie desquels on ne peut avancer rien de certain, vu la grande confusion des lettres du même organe qui domine dans l'orthographe libyque.

[1] Le Corippus a conservé une prononciation plus dure *Caggun* (Ioh. VII, 418).

31. Reboud. Kifan Beni Feredj.

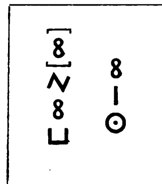


מצולת Maṣoulat.

באץ Baṣ.

Deux noms connus.

32. Reboud. Kifan Beni Feredj.

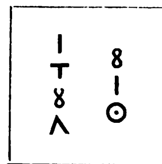


מצי[ץ] Maṣi[ṣ].

באץ Baṣ.

La restitution du premier nom n'est pas tout à fait certaine.

33. Reboud. Kifan Beni Feredj.



גצוא Gaṣava.

באץ Baṣ.

גצוא, variante de כצאוא (nº 25).

34. Reboud. Kifan Beni Feredj.

(Dessins divers.)	
S(?)ACTVTIHIMIR	Nactuti[us] Himiri
PVIXITANNORVMLXX	F[ilius] vixit annorum LXX.
	נכתת Naktout,
	ו ימר fils de Imir.
	מתיבלע Matibalo.
	מצוה Masiva.
	מאכדה Makouda.

נכתת, tout comme au n° 10, ce témoignage prouve l'inexactitude de la copie latine qui montre *Sactut* avec un *s* au lieu d'un *n*.

ימר, en transcription latine *Himir*, l'*h* est superflue. Ce nom figure dans le n° 19 des inscriptions néo-puniques (I, pl. 23), où il a été méconnu par M. Levy; ce savant lit :

עבן ז טנא
להישן הז
ענצדעבד בן ימ־
רע ו . . .

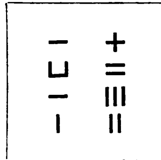
et traduit : cette pierre a été érigée à celui qui sommeille ici, à Ensedebed, fils de Iomra' et... (Dieser Stein wurde errichtet dem hier Schlummernden Ensadebed, Sohne Iomra's u...). En lisant *Iomra*, le traducteur a sans doute pensé à יום רַע « mauvais

jour, » mais il est plus naturel de réunir ensemble ...עו, lequel groupe, complété par un א, donne le mot עוא, qui est l'expression néo-punique correspondant au latin *vixit.* Ajoutons en passant que le bon sens exige deux autres modifications dans la lecture de ce texte; la première modification concerne le mot להישן, qu'il faut ponctuer לְהַיָּשָׁן, et non pas לְהַיָּשֵׁן, comme le veut M. Levy. יָשָׁן «vieux» s'emploie en hébreu en parlant de choses; en phénicien, au contraire, il se disait aussi des personnes; avec cette supposition on écarte la locution ampoulée et choquante «ce sommeillant,» que la tournure que M. Levy lui a donnée (celui qui sommeille ici) ne peut pas adoucir. L'autre modification concerne le nom propre du défunt, qu'il faut lire הזענצד עבד, l'homme portait deux noms. La forme הזענצד répond à un ancien אזנצד «le dieu Ṣed prête l'oreille,» comparable au nom hébreu אֲזַנְיָה «Iahvé prête l'oreille.» Le tout doit être compris ainsi :

עבן ז טנא	Cette pierre a été érigée
לְהַיָּשָׁן הזֶ־	au vieillard Az-
עְנְצֵד עבד בן ימ־	anṣed 'Abd, fils de Imi-
ר עו[א]...	r; il a vécu...

מתיבלע, visiblement composé de מתי, qui figure au n° 11, et de בלה, qui revient dans *Melit.* 5, 6, sous la forme בלא. (Voir Levy, *Phön. Stud.* II, p. 106.) Une forme féminine de ce mot paraît faire partie du nom néo-punique בלאתגרת (B. 4, 2).

35. Reboud. Kifan Beni Feredj.

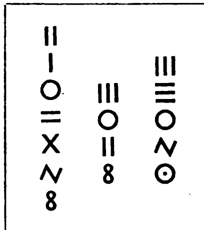


אנמן	Annaman,
ו עלת	fils de Olat.

אנמן paraît défiguré d'un ancien חנחמן « grâce du dieu Ḥammon[1]. »

עלת peut répondre à un nom phénicien אלת, en hébreu אֱלָה. On peut en rapprocher le *Alantas* du Corippus (Ioh. vii, 593).

36. Reboud. Kifan Beni Feredj.



ציתלרא ו	Sitilra, fils de
צורע	Ṣoura.
בירהע	Birho.

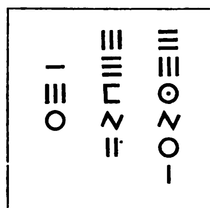
ציתלרא. Le premier élément, ציתל, fait penser au nom de ville *Sathul,* qui paraît dériver du verbe שתל « planter; » si ce rapprochement était fondé, notre nom propre signifierait : « plante du dieu Ra. »

צורע se retrouve dans les textes néo-puniques, écrit צורא; c'est l'hébreu צוּרָה « figure. » Les inscriptions latines offrent *Surus* et *Sura.*

[1] Sur le dieu חמן, voir mes Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques, § 5.

בירהע. Très-probablement le même nom que le *Boroeia* des inscriptions latines.

37. Reboud. Kifan Beni Feredj.



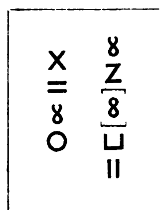
אריבעה	Ariboa,
ו ידהע	fils de Iadho.
רען	Ron.

אריבעה. Nom d'origine inconnu; toutefois, il paraît se rapprocher du nom numidique *Arabịon* (App. *Civ.* IV, 54 sqq.).

ידהע se présente dans les inscriptions latines sous deux formes : *Iadius* et *Iadia.*

רען, s'écrit aussi רן (nos 145, 153).

38. Reboud. Kifan Beni Feredj.



רצלת	Raṣalat,
ו מציץ	fils de Maṣiṣ.

רצלת. Étymologie et prononciation sont incertaines.

מציץ, comme au n° 22. Il rappelle le nom de tribu *Imsissen* (Msisna).

39. Reboud. Kifan Beni Feredj.

CASRES IS HON ORATVS VIXIT[illegible]	Casrens- is Hon- oratus vixit [illegible]
+ I Ν I + 8 ⊏ I ⊔ ⥮ Ш II	זאתא Zata, ו מצית־ fils de Maṣit- כדא Kouda.

זאתא s'accorde apparemment avec *Zetha*, *Ζεῖθα*, nom d'un promontoire; le dernier terme תא paraît être l'appellation d'une divinité qui se présente sous une forme presque identique מא, dans plusieurs inscriptions néo-puniques et carthaginoises.

40. Bosc. Kifan Beni Feredj.

(Personnage.) T 8 Ȣ I ⥮ ⊙	כצו Kaṣav. באץ Baṣ.

כצו, variante de גצוא (n° 33).

41. Bosc. Kifan Beni Feredj.

(Personnage.) 8 ⊔ I ᒧ ⊙ O ᒧ	באץ Baṣ. גרגם Gargoum.

גרגם se rapproche du nom de ville *Carcoma*, en Mauritanie.

42. Bosc. Kifan Beni Feredj.

(Personnage.)

ꟸ	8	יצך	Iaṣouk.
8	I	באץ	Baṣ.
∧/	⊙		

יצך est à coup sûr abrégé de יצכתא, transcrit en latin *Iasucta*, dans une inscription néo-punique.

43. Bosc. Kifan Beni Feredj.

(Personnage.)

		—	באץ	Baṣ.
	—	=	צה	Ṣa.
⊙	8	8		

צה se rencontre dans les inscriptions néo-puniques, sous la forme שא, comme nom d'homme et de dieu.

44. Bosc. Kifan Beni Feredj.

(Personnage.)

[R]AVAE
░░VIX
ANXXXX

░░vixit
annis XXXX.

	≡			
III	I		רוה	Rava.
O	ꟸ		יגונכאה	Igounka.
ꟸ	—	≡	מצכרע	Maṣakro.
8	II	T		
⊔	ꟸ	O		
	≶			

רוה. On trouve aussi l'orthographe רוי (nº 131). Ce nom paraît avoir figuré dans le texte latin placé au-dessus, où l'on devrait lire [R]AỤAE[1].

יגונכאה. La voyelle finale est exprimée par deux lettres quiescentes אה, une seule aurait suffi.

מצכרע, variante peu différente de la forme commune מצכרה.

45. Bosc. Kifan Beni Feredj.

מץ	Maṣ,
ו ינד	fils de Inid,
ו רה	fils de Ra.

ינד. L'étymologie de ce nom n'est pas claire.

רה, forme isolée du second élément des noms, tels que מצכרה, ציתלרא, etc.

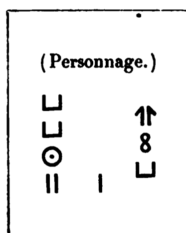
46. Bosc. Kifan Beni Feredj.

צלא	Ṣila.
באץ	Baṣ.

צלא. Peut-être faut-il rattacher à cette forme libyque les noms de villes : *Sala*, *Sili*, *Zelis*, *Zilis*, *Zilla*, *Zella*, propres à la Libye.

[1] Le Corippus offre la forme *Roffas* (Joh. IV, 933).

47. Bosc. Kifan Beni Feredj.

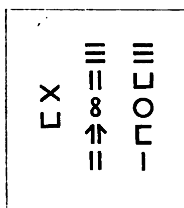


ובמם	Ubamim.
...א	A
מצך	Maṣik.

ובמם. Voir la remarque au n° 14.

מצך est rendu par *Masucus* dans les inscriptions latines. C'est apparemment le prototype du nom national de toutes les populations berbères : *Mazigh.*

48. Faidherbe. Oued Mekkouz.



מת	Mat,
ו כצוה	fils de Kaṣava.
אדרמה	Adirma.

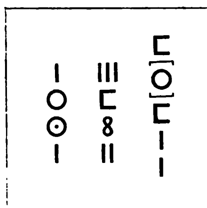
מת ne paraît pas être différent de מתי (n° 11)[1].

כצוה, variante orthographique de נצוה (n° 33).

אדרמה. Ce terme se présente chez les auteurs classiques, sous la forme *Adryma*, comme nom de localité.

[1] C'est le *Mantus* du Corippus (Ioh. VII, 411).

49. Faidherbe. Oued Mekkouz.

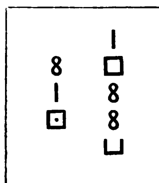


אברא Abra,
ו צדע fils de Ṣado.
אאדרמ Adirma.

אברא se décompose visiblement אב+רא, il signifie peut-être « Ra est père. »

צדע. On rencontre aussi l'orthographe צדו (n° 54), et אאדרמ, même nom que אדרמה du numéro précédent.

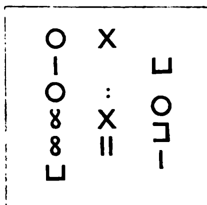
50. Faidherbe. Oued Mekkouz.



באץ Baṣ.
מצצרא Maṣṣira.

מצצרא. Dans les inscriptions néo-puniques, ce nom libyque se présente sous la forme מ̄צירען (Néo-p. 7, 3).

51. Faidherbe. Oued Mekkouz.



מצצראר Maṣṣirar,
ו ת...ת fils de T...t.
אדרמ Adirma.

מצצראר. Le dernier élément צראר rappelle le nom *Surer*, encore en usage chez les Kabyles.

52. FAIDHERBE. Oued Mekkouz.

ימלץ	Iamliṣ
ות...	.....
אזצה	Azaṣa.

ימלץ accuse une origine phénicienne : יְמַלֵּץ « intercesseur, » analogue à יַמְלֵךְ.

Le second nom, détruit au commencement, ne peut pas se restituer avec certitude.

אזצה. C'est, à coup sûr, la forme indigène du nom Ἀσάσις, porté par un chef militaire de Masinissa (Appien, VIII, 70).

53. FAIDHERBE. Oued Mekkouz.

באץ	Baṣ.
צרוא	Ṣarava.

צרוא s'écrit aussi צרו (n° 151).

54. FAIDHERBE. Oued Mekkouz.

באץ	Baṣ.
צדו?	Ṣadav.

La lecture du deuxième nom n'est pas certaine[1]; la partie inférieure du caractère ⊓ paraissant endommagée sur la pierre, il peut avoir été un □; dans ce cas, le nom devrait être lu צרן, et constituerait une simple variante de צרוא du numéro précédent.

55. Reboud. Oued Mekkouz.

(Personnage.)

כאד·ל	Kaddal,
ו ארבדץ	fils de Arddiṣ.
מדיתע	Madito.

כאדל peut dériver du verbe (א)גְדֶל, *e*gdel « chasser. » Il rappelle des noms propres tels que *Gaetuli* (peuple), *Gudulus* (homme), *Gudula* (femme), etc. Je ne pense pas que ces noms représentent des dérivés du גדל sémitique, mot qui n'est pas encore constaté dans les textes phéniciens[2].

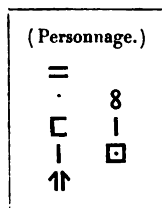
ארדדץ. Nous rencontrerons ce nom au n° 74.

מדיתע, variante de מדיתת du n° 62.

[1] La forme צדן est néanmoins garantie par le *Sidafen* du Corippus (Ioh. IV, 914).

[2] Le nom *Gantal,* cité dans le Corippus (Ioh. IV, 642), découle très-probablement de la forme indigène כאד·ל, *Kaddal.*

56. Reboud. Oued Mekkouz.

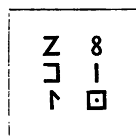


כאד·ל Kaddal.

באץ Baṣ.

Deux noms connus.

57. Reboud. Oued Mekkouz.

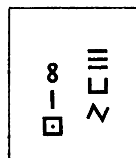


גדי Gaddi.

באץ Baṣ.

גדי. Nom sémitique très-ancien; il dérive de גד « fortune. »

58. Reboud. Oued Mekkouz.

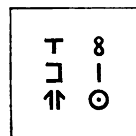


באץ Baṣ.

ימה Ioumma.

ימה s'accorde parfaitement avec le *Iumma* des textes latins.

59. Reboud. Oued Mekkouz.



כדו Kadou.

באץ Baṣ.

כדו paraît appartenir à la même racine que גדי, malgré les différences d'orthographe.

60. Reboud. Oued Mekkouz.

זגי	Zagi.
באץ	Baṣ.

זגי est peut-être à rapprocher de l'expression sémitique זָג « coquille. »

61. Reboud. Oued Mekkouz.

באץ	Baṣ.
צדלא	Ṣadla.

צדלא. Je n'ai rien à conjecturer sur l'étymologie de ce nom.

62. Reboud. Oued Mekkouz.

נתכה	Natka.
מדיתה	Madita.

נתכה. Le dernier élément כה revient dans les inscriptions néo-puniques sous la forme נא et נה. L'élément נה est connu du Corippus, qui l'écrit *Nathun* (Ioh. vi, 423).

מדיתה. La première moitié de ce nom s'accorde avec l'élément *Mada*, qui forme quelques noms de villes africaines : *Mada* (siége épiscopal dans la Numidie), *Madaurus* (ville de Numidie, patrie d'Appuleius), *Mediccarara* ou *Medugara* (en Zengit.). Le mot תת est un nom de divinité. (Voir au n° 39.)

63. Reboud. Oued Mekkouz.

בלצא	Balṣa.
גרת	Gart.
מדאה	Midea.

Le nom בלצא a l'apparence d'être altéré d'un prototype phénicien בעלשא, dont le nom hébreu בעשא semble être une contraction déterminée par la chute du *lamed*. Le même nom s'écrit dans les textes néopuniques בעלששען.

גרת, forme féminine de גר. (Voir au n° 112[1].)

מדאה rappelle involontairement le nom de ville *Midia* ou *Médéa*.

64. Reboud. Oued Mekkouz.

(Personnage.)

אימא	Aïma.
תל	Til.
תורא	Toura,
ו רמת	fils de Ramat.

[1] La forme *Gardius* du Corippus (Ioh. IV, 779) semble altérée de גרת.

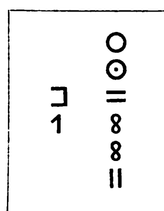
אימא est peut-être identique au nom écrit אמאה au n° 188.

תל. Origine et signification douteuses. C'est le *Tilin* du Corippus (Ioh. VI, 428).

תורא représente probablement le nom phénicien תארא, le Θουρῶ des fragments de Sanchoniaton [1].

רמת. Nom abstrait de רם «haut;» il forme plusieurs noms de ville (par exemple רָמָה, en Judée, et *Ramitha* ou *Ramatha*, l'ancien nom de Laodicée); comme nom d'homme, il revient dans les textes néo-puniques, dans רמתצען (B. 7, 3).

65. Reboud. Oued Mekkouz.



גד	Gad,
ו צצלבר	fils de Ṣiṣilbar.

גד. C'est la forme inaltérée du sémitique גד «fortune,» qui sert aussi de nom propre.

On pourrait peut-être regarder le nom étrange צצלבר comme altéré d'un prototype phénicien שתלבעל «plante de Ba'al;» cette formation serait ainsi parallèle à celle de ציתלרא du n° 36.

[1] תארא (Θουρῶ) signifie «forme.» Le parèdre de ce dieu phénicien est appelé par Sanchoniaton Σουρμουβηλός, c'est-à-dire צלם־בעל «figure de Ba'al.»

66. Reboud. Oued Mekkouz.

```
   VO.ZMI
 I VXX  III
 =       =
 +   8   ↑↑
 ⊔   –   –
 O   II  ⊔
 T
```

מנכל Mankil,

ו.נץ fils de Naṣ,

ורמתלא fils de Roumtila.

מנכל se prête à diverses explications dont aucune ne satisfait complétement.

נץ représente, à ce qu'il paraît, le terme sémitique de נֵץ « fleur. »

רמתלא paraît composé de רם (nº 17) et de תלא, variante de תל (nº 64). On peut cependant décomposer ce nom en רמת (nº 64) et לא, élément qui apparaît au nº 166.

67. Reboud. Oued Mekkouz.

```
 ≡   ≡
 +   ↑↑
 Z   II   I   O
 ⊐   ↑    ⊡   H
 ⊔   ≷    T   I
```

מדיתה Madita.

ינוכה Igouka.

ובא Ouba.

אור Aour.

ינוכה contracté de ינונכה (nº 44).

ובא rappelle le nom de rivière *Ubus* (auj. Seybouse).

אור peut présenter la contraction d'un ancien אבר ou עבר qui apparaît dans le nom néo-punique עברנה.

(D. 8). Le nom *Aor* est mentionné dans le Corippus (Ioh. II, 50).

68. Reboud. Oued Mekkouz.

מצצרא רוה	Maṣṣira Rava,
ו תכדאת	fils de Takadat.
אאדרמה	Adirma.

מצצרא רוה. Deux noms suffisamment connus.

תכדאת. Ce nom montre une formation toute berbère qui consiste dans l'addition de la lettre ת aux deux bouts du radical pour désigner à la fois le genre féminin et le diminutif. Les Touaregs emploient encore ce nom qu'ils prononcent *Takeddit.* (Han. *Gr. tam.* p. 31.)

אאדרמה. L'aleph redoublé comme au n° 49.

69. Reboud. Oued Mekkouz.

יצכתא	Iaṣoukta,
ו מרכצא	fils de Mariksa.
אאדרמה	Adirma.

יצכתא. C'est cette forme libyque qui est repré-

sentée en latin par *Iasucta*, tandis que le texte punique écrit יעשכתען (Néo-p. LIX, 1; LXVIII, 2). L'orthographe יעצכתען, offerte par un autre texte néopunique (LXVI, 2), se rapproche davantage de la forme indigène. Peut-être la physionomie primitive de ce nom est-elle יסכתא «Ta protége» (voy. סכך).

Dans le terme מרכצא, on observe encore le nom divin צא = שא dont nous avons parlé plus haut; l'élément מרך paraît apocopé de מארך, le tout signifierait ainsi : «Ṣa prolonge (la vie).» On peut aussi penser à מערך et traduire «Ṣa dispose.» L'orthographe si distincte de notre texte suggère l'idée qu'il faut lire מערכשא le nom néo-punique qu'on lit communément מערושא (B. XIII, 3; XV, 3; XXIII, 3). On sait combien, dans l'écriture néo-punique, les lettres ו et כ se ressemblent[1].

70. Reboud. Oued Makkouz.

צץ	Siṣ,
ו צימהעא	fils de Ṣimhoa,
ודבע	fils de Dibo.
מצוע מתר	Massivo. Matar.
מאכדע	Makouda.

צץ répond au *Sisa* ou *Sossius* des inscriptions latines de l'Afrique septentrionale.

[1] Le nom *Merasyan*, donné par le Corippus (Ioh. IV, 860), paraît altéré de notre מרכצא.

ציםהעא paraît être une altération du nom carthaginois שמחת « joie. »

דבע étymologie inconnue.

מצוע écrit avec la finale ע comme מדיתע pour מדיתת.

מתר, comparez le nom *Methres* porté par un roi de Tyr (Serv. *ad Aen.* I, 347).

71. Reboud. Oued Makkouz.

(Personnage.)

I	I		
8	8	≡	≡
⊙	8	⊙	II
I	=	⊐	8
	≁	H	⊔
	II	I	

אבצא	Absa,
ו ילצצא	fils de Iliṣṣa.
אודבה	Aoudiba.
מצוה	Maṣiva.

אבצא « Ṣa est père, » analogue à אברא (n° 49). Il paraît que notre terme est la source latinisée de *Hiempsal*, en grec Ἰάμψας = חַאֲבְצָא, forme analogue à celle de Ἱερώμϐαλος = חירמבעל.

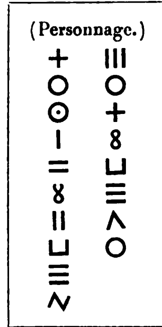
ילצצא. La terminaison צא est encore ici le nom divin; le tout peut signifier « Ṣa intercède ou calme (יָלִיץ); » l'orthographe néo-punique offre יעלשעען[1].

אודבה. Ce nom paraît signifier « Diba est père (אב = או) »; dans ce cas Diba serait un nom de divinité, le même que דבע (70). Il se peut pourtant que la forme אודבה présente l'altération du nom phénicien עבדבעל « serviteur de Baʿal. »

72. Illisible.

[1] Le Corippus transcrit *Ilasan* (Ioh. IV, 844).

73. Reboud. Oued Makkouz.



יהם ו צלאברת Ioum, fils de Șilabirt.

רגה מצתרע Riga Mașatro.

יהם paraît être une simple variante de ימה (n° 58).

צלאברת comme au n° 26.

רגה rappelle le nom *Ricoce* porté par un suffète de Carthage de l'époque romaine (monnaie de Carthage); le nom entier s'écrivait probablement רגהכה.

מצתרע, nom composé de מצת (125) et du nom divin רע, Ra, le dieu Soleil des Égyptiens.

74. Reboud. Oued Mekkouz.

NADDHSENCOTVZA
NIS+IRB.MISICTRIVIX
ANNIS XX.HSE

N.ADDHS.EN.COTVZA-
NIS TRIB (*unus*) MISICTRI VIX(IT)
annis XX. H(ic) s(itus) e(st).

ארדדץ Arddiș,

ו גע.א fils de Gaoa.

ורממה Vermima.

ארדדץ, même nom qu'au n° 55, dont la transcription latine ADDHS est une contraction.

גע.א. C'est probablement une forme secondaire de גועא (n° 95).

75. Faidherbe. Merméri.

+	8	תצדת	Taṣeddit.
⊐	I	באץ	Baṣ.
8	⊡		
+			

תצדת dérive de צד (n° 127), par l'addition d'un ת au commencement et à la fin, formation analogue à celle de תכדאת (n° 68).

76. Faidherbe. Merméri.

Ⲷ	8	יצ[ו?]	Iasav[?].
8	I	באץ	Bas.
Ν	⊙		

יצ[ו?]. La restitution proposée n'est pas certaine, car le terme יץ est à lui seul un nom propre (voir au n° 98)[1].

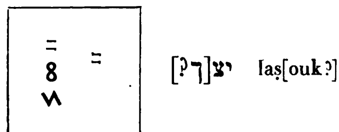
77. Faidherbe. Merméri.

8	⊐	באץ	Baṣ.
I	8	צצדץ?	Ṣaṣad?
⊙	8		

[1] La forme יצן paraît ne pas différer du *Isaguas* du Corippus (Ioh. iv, 862; vi, 383).

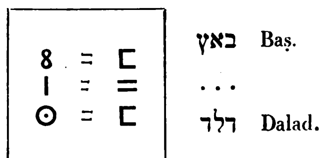
Les deux premières lettres du second nom ne sont pas certaines.

78. Faidherbe. Mermeri.



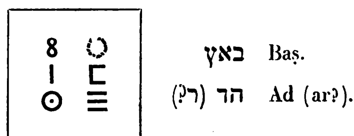
Nom effacé en grande partie.

79. Faidherbe. Aïn el Hafra.



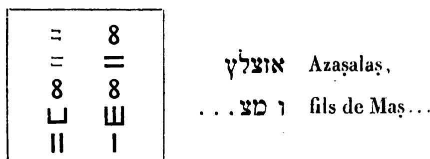
דלד, forme très-obscure.

80. Faidherbe. Aïn el Hafra.



הד (ר?). Si la dernière lettre était certaine, on pourrait rapprocher ce nom du terme sémitique הדר ou אדר.

81. Faidherbe. Aïn el Hafra.



אזצלץ. Les lettres אז paraissent constituer le même élément que dans אזצה (n° 52)[1]; le dernier élément עלץ est nouveau; se rattache-t-il au terme sémitique שלש?

...מצ. La fin de ce nom est effacée.

82. Faidherbe. Aïn el Hafra.

(Personnage.)	
8 III 8	אלדץ Aldiṣ.
⊏ 8 I	אזצע Azaṣo.
= Ш ⊙	באץ Baṣ.
I I	

אלדץ, nom d'origine obscure[2].
אזצע, variante de אזצה (n° 52).

83. Letourneux. Aïn el Hafra.

CHINIDIG. .	Chinidig[i-
LMISICTRI	l]Misictri [filius]
TRIBV.MISI	tribu[nus] Misi-
CRIT.VIX.	ctri vix[it]
AN XXXX	an[nis] XXXX.
= +	כ[נ]דגל Kinidigil,
V ⌐ ≡	ו מזגת fils de Mizigt.
⊏ Ш 8	אזצה Azaṣa.
= ⊔ Ш	
⊣⊢ II I	

[1] אז revient dans le Corippus comme un nom isolé et sous la forme *Asan* (Ioh. vi, 430).

[2] Notre אלדץ est, sans aucun doute, le *Altisan* du Corippus (Ioh. vi, 435).

כ[נ]דגל. Le נ est restitué d'après le texte latin, qui est distinct au commencement; la fin de ce nom est au contraire plus claire dans le texte libyque, à l'aide duquel on restitue le texte latin, qui est endommagé en cet endroit.

מזגת. Le texte latin fait voir que ce mot, transcrit *Misictrius*, était nom d'homme et nom de ville.

84. Illisible.

85. FAIDHERBE. Mohammed ben Resgui.

אנחץ	Anaṣ,
ו דאכר	fils de Dakar,
ו זעצה	fils de Zoṣa.

אנחץ rappelle le nom Ἄνυσος qu'Hérodote attribue à un personnage de Sidon (VII, 98); sa forme primitive paraît être אֱנֹשׁ.

דאכר, origine et signification incertaines.

זעצה paraît être la forme indigène du nom numidique transcrit en latin *Sossius*.

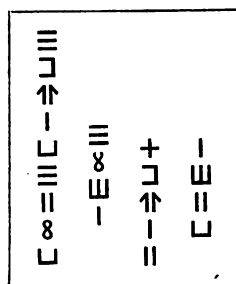
86. FAIDHERBE. Mohammed ben Resgui.

אדאה	Adea.
אמנכל	Amenkil.

אדאה. La composition de ce nom n'est pas claire.

אמנכל se décompose peut-être en נכל + אם, le premier figure dans quelques autres noms comme אמנאוה (nº 168), *Amsaga* « fleuve[1]. »

87. Faidherbe. Mohammed ben Resgui.



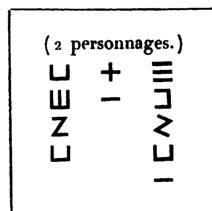
מוזא	Maouza,
ו אכדת	fils de Akedit.
אזצה	Azaṣa.
מצוה מאכדה	Maṣiva. Makouda.

מוזא est peut-être composé de זה + מו. Au nº 98 מו seul figure comme nom d'homme; l'élément זא pourrait bien n'être qu'une variante de צה.

אכדת représente, à ce qu'il paraît, un modèle phénicien אגדת, faisceau dont la forme masculine entre dans le nom propre *Agdibil* (Gesen. *M.* 469).

Les autres noms sont connus.

88. Letourneux. Mohammed ben Resgui.



נמידה	Noumida.
מיזמ־	Mizami-
נת.	nat.

[1] On peut aussi y voir la composition אמן et כל; ce dernier élément serait ainsi le nom d'un dieu.

Je considère מיסמנת comme un seul nom qui appartient à l'un des personnages représentés en haut.

נמידה s'accorde parfaitement avec la transcription latine *Numida* qui figure sur l'inscription de Khremissa (*Revue arch.* XII, p. 648). Ce nom est la source de l'appellation de la Numidie.

89. Bosc. Mohammed ben Resgui.

אזצע Azaṣo,
ו ירא fils de Ira.
דדז Dadaz.

ירא est peut-être la forme masculine du nom de ville *Irath* dans la Mauritanie césarienne.

דדז revient aussi sous la forme דדם (n° 123).

90. Bosc. Enchir el Ksir.

זנתזם Zantizam.
באץ Baṣ.

זנתזם, nom apparemment composé, sur la nature duquel je m'abstiens de toute conjecture.

91. Bosc. Enchir el Ksir.

צלדיו Selidiou,
ו אדד fils de Adad.

Je ne doute point que dans צלדיו nous n'ayons la forme primitive du nom écrit *Selidiu* dans la traduction latine du n° 69 des inscriptions néo-puniques. Les textes sémitiques offrent les formes שעלדיא, שהלדיא et שלדיא. La signification de ce mot m'est inconnue.

אדר répond visiblement au terme sémitique הֲדַד ou אֲדַד, qui est un nom d'homme et de dieu (Ἄδωδος βασιλεὺς θεῶν, Philon Bybl. Orelli, p. 34).

92. Mougel. Monechma.

גוו	Gavou.
צווא	Ṣouva.
אהור	Aour.
יהסהב	Iasab.

גוו. Voyez la remarque au n° 95.

צווא, variante de צובע (n° 6). On peut la comparer avec le nom propre écrit en latin *Sufa*.

אהור, simple variante de אור (n° 67).

יהסהב, forme très-problématique.

93. Mougel.

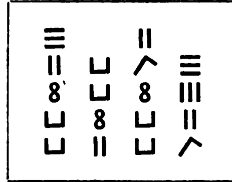
L'inscription n'offre que quelques lettres éparses et négligemment tracées.

94. Mougel. Oled-Zaïd.

צדע	Ṣado.

צדע, variante de צדו (n° 49).

95. MOUGEL. Fedj el Haout.



ממצוה	Mamaṣiva,
ו צמם	fils de Ṣamem.
ממצגו	Mamaṣgav.
גועה	Gavoa.

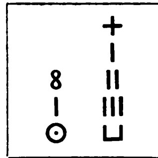
ממצוה, formé de מצוה par l'addition d'un מ initial.

צמם peut être rapproché du terme phénicien שמם « cieux. »

ממצגו. Le מ initial est ajouté à une forme מצגו, qui présente le nom classique *Masgaba*, fils de Masinissa (Liv. XLV, 13, 14). Ce nom se rend dans les inscriptions néo-puniques par מצגוען (Néo-p. 78).

גועה s'écrit aussi כועה (n° 105).

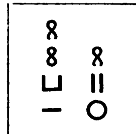
96. MOUGEL. Coudiat el Botoum.



באץ	Baṣ.
מעואת	Movat.

מעואת a l'apparence d'être la forme féminine de מו (n° 98).

97. MOUGEL. Coudiat el Botoum.



נמצץ	Namṣiṣ.
רוץ	Rouṣ.

נמצץ, dérivation obscure.

רוץ peut se réduire à une forme phénicienne רש (hébr. ראש, tête), qui fonctionne souvent comme nom propre.

98. Mougel. Coudiat el Botoum.

8 8	מנץ	Manaṣ,
— Z II	ו יץ	fils de Iṣ.
⊔ II ⊔	מו	Maou.

מנץ. Ce terme entre à coup sûr dans la formation de Μανάσσης, l'ami de Juba (App. *Civ.* IV, 54), qui est à restituer מנצצה.

יץ s'écrit aussi יצו (n° 170); ce mot se combine avec les noms divins חא et צה, d'où יצחא, et *Issa* dans un texte latin.

מו, origine incertaine.

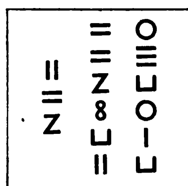
99. Darolles. Djebel-Thala.

I		
III 8	צצעא	Ṣaṣoa.
8 I	ראץ	Raṣ.
8 O		

צצעה. L'origine de ce nom m'est inconnue.

ראץ revient encore dans les n[os] 118, 121 et 122; cependant on peut se demander si dans la lettre O le point n'a pas été omis par les copistes; la leçon authentique serait ainsi באץ.

100. Darolles. Djebel-Thala.



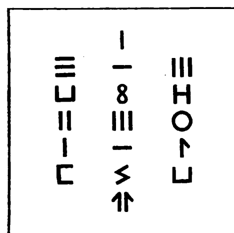
מארמהר	Marmar,
ו מציל ל-	fils de Masil L-
ילו	ilou.

מארמהר rappelle sans effort le nom ethnique *Marmaridae* (Pline, *H. N.* V, 33, 39). Le général libyen vaincu par le Pharaon Merenptah s'appelait *Marmuria* (Rougé).

מציל s'accorde avec les noms d'homme *Masulis*, *Musolus* des inscriptions latines de l'Afrique septentrionale, ainsi qu'avec le nom ethnique des Masyles.

לילו. D'après Hésychius, l'eau se disait en libyen λίλυ; ce mot peut bien se cacher dans le nom de *Lilybaeum*, ville fondée par les Phéniciens en Sicile, car la principale population des colonies phéniciennes était presque toujours composée de Libyens émigrés de l'Afrique.

101. Dréan. Zille des Iles.



מגרוה	Magrava.
כינעצן א-	Kinoșin. A-
דא ו מה	da, fils de Ma.

מגרוה. On pourrait regarder ce nom comme le

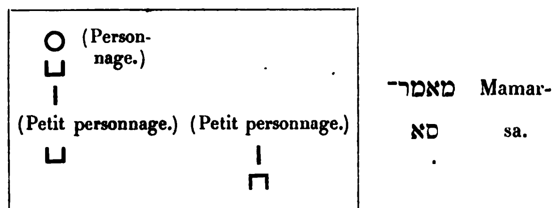
prototype de *Migirpa* (Gés. *Mon.* p. 125); je préfère cependant y voir deux noms dont le premier מג est certainement le même que celui que les textes latins écrivent *Magus;* l'autre nom רוה est connu (n° 44).

כינעצן. Au n° 149 se trouve une forme כינכצן, laquelle paraît différente de la nôtre. Une profonde obscurité enveloppe l'origine et la composition de ce nom. De prime abord on incline à voir dans כין le correspondant du כן phénicien, qui paraît avoir été le nom d'une divinité; d'une autre part un nom נסן apparaît au n° 142, qui ne semble pas être différent de l'élément נעצן de notre nom; il est donc probable qu'il faut séparer ainsi כי+נעצן. Je crois qu'on peut rapprocher de ce terme libyque le nom *Cynasyn*, qui se trouve dans une inscription latine (Ges. *Mon.* p. 406).

ארא est peu différent de אראה (n° 86).

מה paraît être le même nom que מו (n° 98).

102. Baxu. Djebel meid.



מאמרסא dérive d'un nom אמרסה par l'addition d'un מ initial (comp. n° 95). Le dernier nom est composé de אמר et du nom divin צא=סא.

103. Manche. Djebel meid.

(Personnage.)

סריסם	Sarisam,
ו צצמת	fils de Ṣiṣmat.
מצכרתע	Maṣkarto.

סריסם. Je ne crois pas qu'on puisse rapprocher ce nom de l'expression sémitique סרִיס (pl. סריסים) « eunuque. »

צצמת est peut-être composé de צץ et מת, deux noms propres connus.

מצכרתע répond très-probablement à une forme phénicienne מסכרתא « souvenir (= מזכר) du dieu Ta. » Le terme מסכר figure aussi dans le nom propre גרמסכר (M. ii, 6).

104. Manche. Djebel meid.

צץ ו מץ מצמע-	Ṣiṣ, fils de Maṣ. Maṣimo-
הע נעץ	ho. Noṣ,
ו מצכרע	fils de Maṣakro.

צץ comme au n° 70.

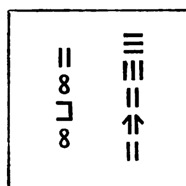
מץ, nom souvent répété.

מצמעחע. On observe la préformante מ ajoutée au nom צמעחע peu différent de צימחא (n° 70).

נעץ, variante de נץ (n° 66).

מצכרע écrit comme au n° 44.

105. De Salles. Ouled Dris.



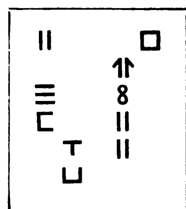
צדצו Sedṣou,

ו כועה fils de Kavoa.

צדצו se réduit peut-être à deux éléments : צד (n° 127) et צו = צווא (n° 92)[1].

כועה représente une prononciation peu différente de נועה (n° 95).

106. De Salles. Ouled Dris.



מוו Mavou,

ו צכרדה ו fils de Ṣoukourda, fils de...

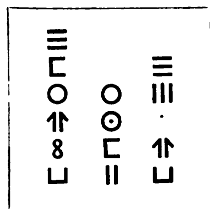
מוו ne semble pas différer de מו (n° 98).

צכרדה. C'est ainsi que je crois réunir les lettres éparses. Ce nom offre visiblement la forme la plus

[1] Notre צדצו peut avoir produit le *Sidisan* du Corippus (Ioh. iv, 637).

simple du nom מצכרדה, qui nous fournira l'occasion de faire une remarque au numéro suivant [1].

107. De Salles. Souk ahras.



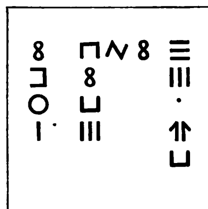
מצכרדה Maṣonkrada,
ו דבר fils de Dabar.
מכ·עה Makkoa.

מצכרדה formé de צכרדה du numéro précédent au moyen de la préformante מ. C'est certainement ce nom qui figure chez Salluste sous la forme *Massugrada* (*Jug.* 108).

דבר répond sans aucun doute à *Dabar,* donné par le même auteur comme nom d'un Numide (Sall. *Jug.* 108).

מכעה peut avoir une affinité avec le nom d'homme écrit *Maceus* dans les inscriptions latines de l'Afrique septentrionale.

108. De Salles. Souk ahras.



ארדץ Arddiṣ. Diṣ,
ו מץ דיץ fils de Maṣ.
מכ·עה Makkoa

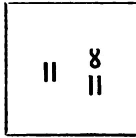
[1] Dans צכרדה, le dernier composant דה revient isolé dans la suite; l'élément צכר apparaît à son tour comme un nom propre dans

ארדץ semble contracté de ארדדץ.

ו, je suppose la lettre ≡ altérée de =. Le nom propre est מץ; le mot דיץ, écrit en petites lettres, paraît provenir d'une autre main.

מכעה, le même nom qu'au numéro précédent.

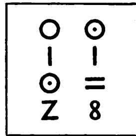
109. De Salles. Souk ahras.



וצו Vaṣou.

וצו rappelle le nom de montagne *Vaxua* dans le Zeugis. Il ne paraît pas différent de וץ (n° 150).

110. De Salles. Souk ahras.



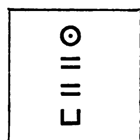
יבא(ר?) Iba(r).
צלאב Ṣalab.

יבאר. La dernière lettre n'a pas la forme ordinaire du ר et elle ne paraît pas primitive dans cet endroit. On pourrait peut-être regarder la forme יבא comme rendant les noms numidiques *Iba* ou *Iuba*.

צלאב rappelle aussitôt *Zalapa*, nom de ville du Byzacium.

le Corippus, où il est transcrit tantôt *Succur* (Ioh. VII, 610 et 615), tantôt *Sucrus* (Ioh. VII, 604).

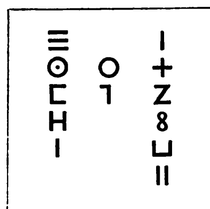
111. De Salles. Souk ahras.



מללב Millib.

מללב paraît concorder avec ***Mileum*** ou ***Milevum***, nom d'une ville de la Mauritanie.

112. De Salles. Souk ahras.



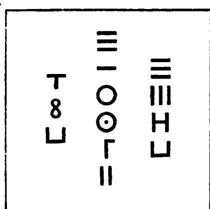
אודבה Aoudiba.
גר Ger,
ו מציתא fils de Maṣita.

אודבע, comme au n° 71.

גר, nom très-fréquent dans les inscriptions carthaginoises.

מציתא, composé de מצי (n° 32) et du nom divin תא.

113. Barché. Souk ahras.



מצו Maṣiv.
ו גברנה fils de Gabarna.
מועה Mavoa.

מצו, forme contractée de מצוה.

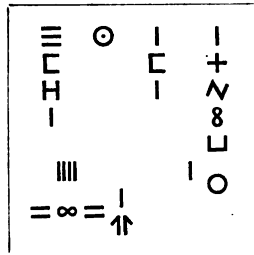
נברנה. La formation de ce nom se prête à plusieurs combinaisons dont aucune ne satisfait entièrement.

מועה, variante de מוו (n° 106).

114. Barché. Souk ahras.

Cette copie ne me paraît pas mériter une confiance absolue; elle est, si je ne me trompe, une mauvaise reproduction du n° 108.

115. Barché. Souk ahras.



רא מציתא	Ra-Maṣai-Ta.
ארא	Ada.
אודבה?	Aoudeba?
כאה ?וצו	Ka. Vaṣou.

רא מציתא. Les trois éléments רא, מצי, תא qui composent ce nom propre sont tous connus.

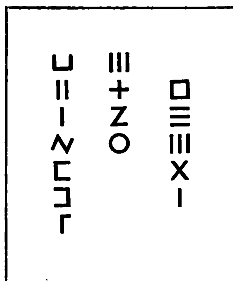
ארא, variante de אראה (n° 86).

אודבה, le ב paraît avoir été tout d'abord oublié par le graveur et ajouté après, au-dessus de la ligne.

כאה, le ה est placé plus haut. כאה ou כה semble représenter le נא des textes néo-puniques, qui est à la fois un nom d'homme et un nom de dieu.

וצו le même nom qu'au n° 109.

116. De Salles. Khamissa.



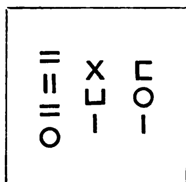
גדדיאום Gadadyaoum.
ריתע Raïto.
אתעהר Atoar.

גדדיאום. Le dernier élément יאום est peut-être assimilable à יהם (n° 73); גדד est d'une origine douteuse; il est probablement identique au כיטם des textes néo-puniques.

Le nom ריתע ne paraît pas cacher le nom divin תא.

אתעהר, forme très-énigmatique.

117. De Vigneral. Méazilat.



רלול Ralval.
אמת Amat.
ארד Ard.

Ces trois noms ne sont pas tout à fait sûrs; la copie laisse beaucoup à désirer[1].

[1] La forme אמת paraît cependant avoir produit le *Amantus* du Corippus (Ioh. vii, 485).

118. De Vigneral. Méazilat.

I 8 +	8 I O	תצא	Teṣa.
		ראץ	Raṣ.

תצא = تسا signifie en kabyle « foie » et convient bien à un nom propre.

ראץ. Voyez au nº 99.

119. De Vigneral. Tarf.

III 8 Ш	8 I ⊙	O X O II	וצע	Ziṣo.
			באץ	Baṣ,
			(?) ו בתר	fils de Butur.

וצע peut bien n'être qu'une simple variante de צצעא (nº 99).

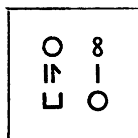
רתר. Cette forme ne me paraît pas tout à fait certaine, j'incline à lire O+⊙ בתר, qui se rattacherait peut-être au nom écrit *Butura* dans les inscriptions numido-latines.

120. Grellois. Guelma.

8 ⊔	8 ⊔	8 ⊔	≡ 8 ⊔	מץ	Maṣ.
				מץ	Maṣ.
				מץ	Maṣ.
				מצה	Maṣa.

מצה est, à ce qu'il paraît, le même nom que מצאע (n° 125).

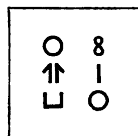
121. Grellois. Guelma.



מכר	Makar.
ראץ	Raṣ.

מכר rappelle Μάκηρις, nom de l'Hercule libyen (Pausan. X, 17). Il faut peut-être le considérer comme contracté de מלך קרת « Melqart, » le dieu tutélaire de Tyr.

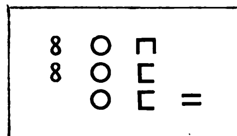
122. Grellois. Guelma.



מכר	Makar.
ראץ	Raṣ.

C'est apparemment la même inscription que la précédente.

123. Grellois. Guelma.



צץ	Ṣiṣ.
בבר	Bibir,
ו דדס	fils de Dides.

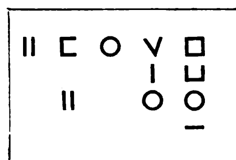
צץ comme au n° 70.

בבר. C'est ainsi que je lis (OOO), au lieu de רדד,

qui est une forme impossible. בכר s'est déjà rencontré au n° 9.

דרם, peu différent de דרו (n° 89).

124. Grellois. Guelma.

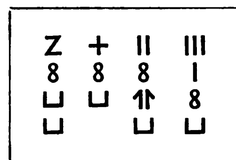


נרסר Narsar,
ו ראגרסל fils de Ra-Gursil.

נרסר se rapproche visiblement de *Narzales*, nom d'un martyr (voy. Ges. *Mon.* p. 412).

רא־גרסל. Dans le second composant, nous avons à coup sûr la forme indigène du nom divin écrit *Gurzil* dans le poëme du Corippus; sa composition avec רא l'Hélios égyptien lui fait supposer un caractère solaire.

125. Grellois.



ממצי Maṣaï.
מצת Maṣat.
מכצו Makṣou.
מצאע Maṣao.

מצי se trouve déjà aux nos 32 et 80.

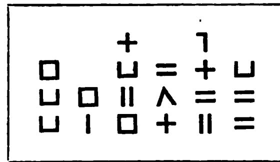
מצת, peu différent de מצית dans מציתכרא (nos 10 et 39). Il répond à Μασσάθης, nom d'un dynaste numide cité par Appien (VIII, 43)[1].

[1] Le nom מצת est transcrit dans le Corippus par *Mestan* (Ioh. IV, 929 et 990).

מכצו. Dans ce nom nous avons évidemment la forme indigène de la tribu des Μάξυες, citée par Hérodote; l'apparition de cette forme, toute semblable à celle de l'auteur grec, rend désormais plus que douteuse l'identification que plusieurs égyptologues ont essayé d'établir entre les Masavasa des monuments égyptiens et les Maxyes d'Hérodote.

מצאע ne diffère peut-être pas de מצה (n° 120).

126. Poulle. Msila.



ללם	Lalim,
ו לתג	fils de Latag.
תגל	Tigil.
רומת	Roumat.
אר	Ar.
ממר	Mamar.

Cette inscription apparaît dans le recueil de M. Faidherbe dans le sens de la longueur; je crois que la lecture doit en être faite dans le sens de la largeur.

ללם répond probablement au nom propre écrit *Lailim* dans les textes numido-latins.

לתג. L'origine de ce nom est très-obscure.

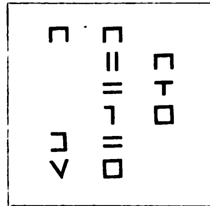
תגל correspond très-vraisemblablement à Τιγίλλας, le second nom de Hanno (App. VIII, 82).

רומת est le même nom que רמת (n° 64), ou bien composé de רו (pour רוה (n° 44) et מת (n° 48).

אר est peut-être le même que le *Aris* des auteurs classiques (Ges. *Mon.* p. 401).

ממר ne paraît guère différer de מאמר (n° 102).

127. Poulle. Sétif.



רוס	Rous.
רלגל ו סס	Ragil, fils de Sis.
גד	Gad.

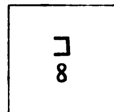
L'inscription est imprimée à l'envers dans le recueil de M. Faidherbe. Je n'ai pas transcrit les caractères ajoutés par une autre main au-dessus de l'inscription et dont la copie laisse beaucoup à désirer; j'ai aussi omis les quelques traits qui se trouvent à gauche de la dernière ligne.

רוס est à coup sûr une variante de רוץ (n° 97).

סס, variante orthographique de צץ (n° 70, etc.).

גד comme au n° 65.

128. Poulle. Abd-el-nour.



צד Sed.

צד, le célèbre dieu phénicien et égyptien (écrit *St* dans les textes hiéroglyphiques), le Ἀλιεύς de la cosmogonie de Sanchoniaton; il forme souvent des noms propres : גרצד, צדיתן; dans nos inscriptions on trouve le composé צדצו (n° 105).

129. Paulle. Sétif.

Ce numéro contient seulement quelques caractères irrégulièrement gravés.

130. Grenade. Aumale.

— ↿↾ 8 —	O Z ⊙ II	נצכן	Naṣkin,
		ו ביר	fils de Bir.

נצכן paraît composé de נץ et de כן; ce dernier élément se trouve aussi dans כנדגל (n° 84).

ביר peut se réduire au nom propre sémitique בער ou בְּאֵרִי.

131. Grenade. Aumale.

Z T □	⊡ Γ + II II	□ ⊡ ⊐	8 8 ⊔	רוי	Ravai,
				ו ותגב	fils de Vatigib.
				דבר	Dabar.
				מצץ	Maṣis.

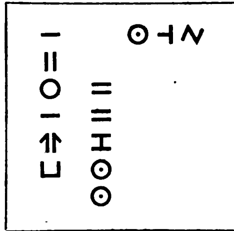
רוי se rapproche visiblement de רוה (n° 44).

ותגב. La préformante ו se trouve dans *Va-Zagada* ou *Uzagada* (Ges. *Mon.* p. 429); le composant תגב rappelle *Thigiba* une localité dans le Byzacium (*ibid.* p. 428).

דבר, comme au n° 107.

מצץ, formé de צץ par l'addition d'un מ.

132. Aucapitaine. Abizar.



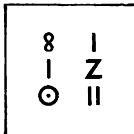
(?) בווי	Bavaï? (Ravaï).
מכנרון	Makanraoun.
(?) בבולל	Bab, fils de Lal (?).

בוי, le point du ⊙ est peut-être inexact, on aurait ainsi רוי comme au numéro précédent.

מכנרון, composé, nous le pensons, de מכן, qui représente la prononciation numidique du nom phénicien *Mago*, Μάγων, et de רון, apparemment une variante de רן (nº 145).

בבולל, le ו n'est pas tout à fait certain; s'il l'était, on pourrait traduire : *Bab* fils de Lal. A בב on comparerait convenablement le nom בבי de l'inscription de Thougga; l'autre nom, Lal, se trouve dans les inscriptions numido-latines sous la forme de *Lala*.

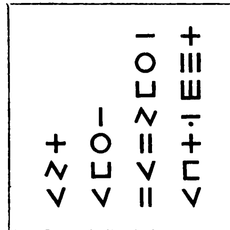
133. Letourneux. Cheffia.



באץ	Bas.
ויא	Via.

ויא correspond très-probablement au nom écrit ביא dans une inscription néo-punique, et qui se trouve aussi au nº 194.

134. Sabataud. Metidja.



גית	Git.
גמרא	Gumra,
ו גוידרן	fils de Gawidran.
גדת נזעת	Gadat. Nazot.

גית. Dans les textes latins de l'Afrique on rencontre un nom *Gitteus;* comparez aussi le nom *Gytte* porté par une ville fondée par Hannon.

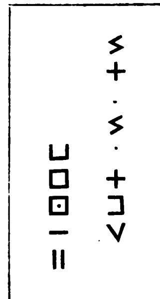
גמרא. L'élément גם se trouve dans le nom ethnique *Gummi*, *Gummitanus* (Ges. *Mon.* p. 423)[1].

גוידרן. De ce complexe, le dernier élément רן est seul connu.

גדת, forme féminine de גד. Peut-être faut-il lire גדתא en prenant le point pour un aleph.

נזעת, origine très-obscure.

135. Wolf. Isser de l'est.



גדתא יאתי	Gadta. Iati,
ו נברם	fils de Nabaram.

[1] J'incline maintenant à voir dans notre גמרא le prototype du nom libyque que le Corippus écrit *Cambrus* (Ioh. IV, 976 et 977).

גדתא. Voyez au numéro précédent.

יאתי, prononciation peu différente de *Iadia*, qui se rencontre dans les inscriptions latines.

נברם. Le nom propre *Nabar* ou *Nabra* n'est pas rare dans les textes latins de la Numidie; le ם final peut être abrégé de אם, connu par nos inscriptions.

136. Rozey. Ouled Fayed.

+		II	
⊙	—	II	
⊔	O		III
—	II	V	—
⊐	X	I	⊔
·	+	II	V
+	O	III	
⊐	II	IIII	
V		V	

גדתא דנמבת Gata. Danambat?
ו רת תורן fils de Rit. Touran.
גחע ו אגוו Gaho, fils de Agivu.
גמנע Gamno.

דנמבת composé des plus obscurs. On est tenté de lire המבת en considérant les lettres I⊔ comme défigurées de III.

רת, est-ce une contraction de ריתע, qui figure au n° 116?

תורן. Il est difficile de décider si cette forme est identique à תורא, que nous avons rencontré au n° 64[1].

גחע écrit de la même façon qu'au n° 29; c'est le nom latin *Gaius* berbérisé.

אגוו. Si les trois points suivants étaient primitifs,

[1] Le groupe de lettres qui forme la ligne 2 peut aussi se décomposer de la manière suivante: ו רתת ו רן «fils de Ritat, fils de Ran;» רתת serait la forme féminine de ריתא (n° 116), l'autre nom רן est connu.

il faudrait lire ענוו, orthographe qui ne change rien au fond. Nous avons ici le représentant du nom libyque *Aggiva* « siége épiscopal. »

נמנע. J'ignore l'origine de ce nom.

137. Falbe. Tunisie.

—	O	≡		
II	Z	⊙	נמריון	Nimerioun,
Z	8	I	ו מציר	fils de Maṣir.
O	⊔	⌶	אואבה	Aoudiba?
⊔	II	I		
—				

נמריון, la première partie correspond au nom *Nimmira* ou *Nammiras* des inscriptions latines.

מציר probablement identique au nom écrit en néo-punique מצירען (voy. au n° 50).

אואבה, forme apparemment inexacte, je suppose qu'il y avait primitivement III⊙ПH—, אודבה comme au n° 71, etc.

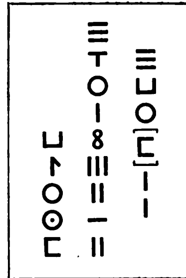
138. Falbe. Tunisie.

≡	8		
⊙	8	מצבה	Masibba',
8	⊔	ו מצץ	fils de Maṣiṣ.
⊔	II		

מצבה présente une forme moins défigurée que le מצוה Maṣiva ordinaire; elle correspond à *Mazippa*, nom d'un chef maure (Tacit. *Ann.* II, 52).

מצץ, le même nom qu'au n° 131.

139. Poulle. Collection Reboud.



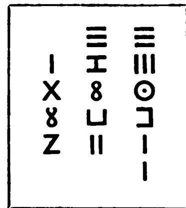
דברגם	Dabargoum,
ו נועצא רוה	fils de Navoṣa. Rava.
אדרמה	Adirma.

דברגם. La première partie de ce composé, דבר, forme à elle seule un nom propre (voy. au n° 107); la seconde partie, גם, a déjà été observée dans le nom גמרא (n° 134).

נועצא. L'origine de l'élément נוע ne peut pas être fixée avec certitude, la syllabe finale צא est apparemment le nom divin connu [1].

Les deux autres noms sont également connus.

140. Collection Reboud.



יצתא	Iṣta,
ו מצוה	fils de Maṣiva.
אדבעה	Adiboa.

יצתא, évidemment composé de יץ (n°s 76 et 78 et du nom divin תא.

Le Corippus cite *Navusi* montana (Ioh. II, 146).

אארבעה. Je ne saurais, pour le moment, identifier cette forme ni avec אורבה (nº 71, etc.), ni avec דבע (nº 70). Peut-être manque-t-il un trait horizontal au second —, de sorte qu'il faudrait lire אורבעה.

141. Collection Reboud.

VIXIT A
N. XXII
H. S. E.

⊓		
—		
X		=
⊔	X	⥮
∞	=	—
—	‖	□

נפמתנס	Nafmatines,
ולת	fille de
רנכל	Rankoul.

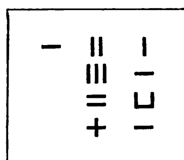
נפמתנס. Suivant toute probabilité à décomposer ainsi : נף, nom d'agent du verbe *af* « laisser, quitter, abandonner, » מת, mot signifiant « mari » (voir la remarque au nom יפמטת nº 1), joint au suffixe possessif de la troisième personne du singulier ־ֶנֶס *ines* « son; » le tout veut dire « quittant son mari. » Cette forme a une grande analogie avec le nom de femme hébreu עֲזוּבָה אִשָּׁה signifiant « quittée par son mari » (I Chr. II, 18).

ולת « fille; » c'est le féminin de ו « fils, » contracté de ול (voy. nº 1). Ce mot ne laisse pas de doute sur le sexe du défunt, que le texte latin ne détermine pas.

רנכל. Le premier élément רן est déjà connu[1].

[1] On peut regarder le *Eraucun* du Corippus comme une légère

142. Collection Reboud.



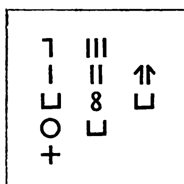
(?) תלעוא Tilova?

נסנא Nasina.

תלעוא, la dernière lettre est incertaine, à cause de son éloignement du groupe principal[1]; le composant תל s'est présenté isolé au n° 64.

נסנא est peut-être identique à l'élément נעצן que nous avons rencontré dans le complexe כינעצן (n° 101).

143. Collection Reboud.



תרמאג Tirmag.

מצוע Masivo.

מך Mak.

תרמאג. Le dernier composant מאג correspond visiblement au *Magus* des textes numido-latins[2].

מך répond au nom numidique *Mecus*, et peut-être aussi au nom de Μῶχος[3].

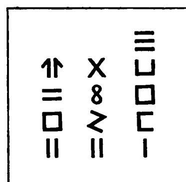
modification de la forme libyque רנכל *Rankoul;* comparez les formes secondaires רלגל et רלך.

[1] L'exactitude de notre forme est confirmée par le Corippus, qui cite un nom propre *Tilifan* (Ioh. IV, 910).

[2] Le premier élément de ce nom, תר, rappelle le *Tor* du Corippus (Ioh. IV, 989).

[3] Malgré l'exactitude de chaque nom pris à part, je ne peux pas

144. Collection Reboud.



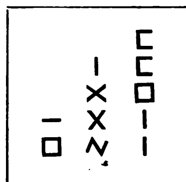
אדרמה	Adirma,
ו יצת	fils de Iṣat,
ו רלך	fils de Ralk (Balk?)

אדרמה. Le texte imprimé porte IIIコOΠ= (ודרמה), je suppose que la première lettre a un trait de trop; le nom אדרמה a été souvent constaté dans nos inscriptions.

יצת, forme féminine de יץ (n° 76, etc.). Elle rappelle involontairement le nom *Izatha*, appartenant à une ville de la Mauritanie césarienne.

רלך. Est-ce une contraction de רלנל (n° 127)?

145. Collection Reboud.



רן	Ran.
יתתא	Itta
אררדד	Arded?

רן, variante de רען (n° 37).

יתתא. L'élément ית entre aussi dans la formation du nom יתכר (n° 162)[1].

m'empêcher de soupçonner que cette inscription ne soit en réalité que le duplicata moins réussi du n° 179.

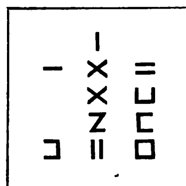
[1] Le Corippus mentionne un nom propre *Iten*, qui n'est autre que notre יתתא.

אארדו. Cette forme peut bien être une abréviation de ארדדץ (n[os] 55 et 74), l'aleph est paragogique comme dans אארדמה (n° 68, etc.).

146. Collection Reboud.

Je considère cette inscription comme identique à celle du n° 148, mais encore moins exactement copiée que celle-ci.

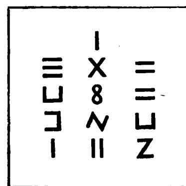
147. Collection Reboud.



דן	Dan,
ו יתתא	fils de Itta.
רדמל	Radmal.

דן correspond au nom hébreu דָּן Dan.
יתתא écrit de la même manière qu'au n° 145.
רדמל. L'origine de ce nom n'est pas claire[1].

148. Collection Reboud.



אדמה	Ad(ir?)ma,
ו יצתא	fils de Ista.
ימלל	Ioumlal.

אדמה. Un nom pareil n'est pas impossible; cependant, on peut se demander s'il ne manque pas

[1] Voir au n° 153.

la lettre O après le ד, de sorte qu'il y aurait le nom très-fréquent אדרמה.

יצתא. C'est ainsi que je lis au lieu de יצתג; le trait oblique de la lettre finale ne me paraît pas authentique.

ימלל, apparemment composé de יהם (n° 92) et de לל, le *Lalla* des inscriptions numido-latines.

149. Collection Reboud.

רווג	Rivoug.
כינכצן אם	Kinakouṣan. Am.
מו רוה	Maou. Rava.

רווג. Il est douteux que l'on puisse le rapprocher du nom néo-punique רחקא, qui paraît être à son tour l'origine du nom *Ricoce*, qui figure sur une monnaie de Carthage et appartient à un suffète (Ges. *Mon.* tab. 16).

כינכצן ressemble beaucoup à כינעצן (n° 101), que nous avons comparé à *Cynasyn;* ceci fait supposer que le second ⇚ est corrompu de ≡[1].

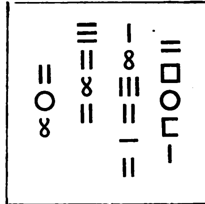
מו s'est déjà rencontré au n° 98.

150. Collection Reboud.

[1] Je vois maintenant que l'exactitude de notre leçon est garantie par le Corippus, qui mentionne un nom libyen *Nacusan* (Ioh. IV, 954).

C'est évidemment une mauvaise copie du numéro suivant.

151. Collection Reboud.

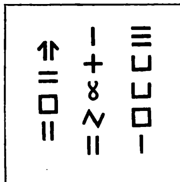


צרו	Sarav,
ו צוה	fils de Ṣova,
ו נועצא	fils de Navoṣa.
אדרבל	Adirbal?

צרו, forme contractée de צרוא (n° 53).
צוה, variante de צווא (n° 92).
נועצא tout comme au n° 139.

אדרבל. C'est ainsi qu'on peut lire, au lieu de אדרדל, qui n'est pas une forme probable, car le point intérieur de l'avant-dernière lettre peut bien avoir été méconnu par le copiste. אדרבל se ramènerait facilement à une forme phénicienne אדרבעל « Baal est puissant, » qui convient parfaitement à un nom propre. Nous avons ici, à coup sûr, le prototype du nom *Adherbal* ou *Aderbal*, porté par le fils de Micipsa (Salluste, *Jug.* 5, 7) et par quelques chefs carthaginois (Ges. *Mon.* p. 399).

152. Collection Reboud.



ארממה	Armima?
ו יצתא	fils de Iṣta,
ו רלך	fils de Ralik.

ארמטה. C'est peut-être une forme secondaire du nom connu ורמטה « Vermima. » J'incline pourtant à ne voir dans ce texte qu'une reproduction du nº 144; les deux copies se corrigent mutuellement, et l'on peut établir ainsi les trois noms propres : ארדמה, יצתא, רלך.

153. Collection Reboud.

רן	Ran.
יצתא	Isṭa.
ארדמל	Ardmal?

ארדמל ne doit pas être différent de רדמל, qui figure au nº 147. Je soupçonne cependant que les trois numéros 145, 147 et 153 proviennent d'un seul original, de sorte que les formes רן et יצתא pour les deux premiers noms sont seules exactes. Quant au troisième nom propre, les copies n'offrent pas le moyen de le corriger; peut-être faut-il lire II⊡OΠ—=ארדבל, comme au nº 151 [1].

154. Cherbonneau. Mahouna.

מועה	Mavoa,
ו מצרא	fils de Maṣra,
ו לץ	fils de Laṣ.

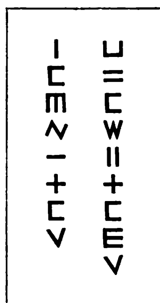
[1] Il faut toutefois faire remarquer qu'une forme libyque ארדמל

מועה se trouve déjà au n° 113.

מצרא, à décomposer en מץ et רא; ce nom propre signifie « engendré par le dieu Ra, » analogue au nom égyptien *Ramésès* qui veut dire « Ra l'a engendré. »

לץ, comme au n° 66.

155. Gay. Montenotte.



גדתן יחדא	Gaditon Iaḥda (?).
ג·דת ו שדלם	G. dat, fils de Sadlam (?).

Cette inscription est tracée trop négligemment pour être partout déchiffrable; elle est aussi imprimée à l'envers. Le seul nom propre qui se lit avec certitude figure au commencement de la première ligne, il s'écrit גדתן, dont l'origine phénicienne n'est pas douteuse; sa forme pleine est גדיתן « le dieu Gad (Fortunus) a donné, » analogue à בעליתן, צדיתן, et Sanchoniaton = סכניתן.

ou רדמל peut se rapprocher du nom de peuplade libyque *Martumali* (Ioh. II, 81), nom qui fait penser à un composé רדמל + מ ou ארדמל + מ.

156. Faidherbe. Bou Namoussa.

רהרג	Rarag.
חלגל	Hilgil.
זצל	Zisil.
מצרה	Masra.

רהרג parait se composer de רה = רא (nº 45) et de רג abrégé de רנה (nº 73).

חלגל. Origine et signification très-douteuses.

זצל ne paraît pas différent de l'élément צצל, dans le nom צצלבר (nº 65).

מצרה, variante de מצרא (nº 154).

157. Prieur et de Caussade. Lella Maghnia.

IVLIVS VICTO
RIS TITVVIS
SESE COLOM
NIAS DE · OM
NV[illegible]A [illegible]AS
P[illegible]A[illegible]V
T[illegible]D[illegible]EL[illegible]
CESVE[illegible]N[illegible]
ET[illegible]ETI[illegible]

תשיצס ו רדשבן

Tasises, fils de Radasban.

Le texte latin est illisible, sauf les mots « Julius,

Victoris Tituvis sese colomnias; » le texte libyque, consistant en une ligne verticale, est mieux conservé; cependant une nouvelle révision sur la pierre est très-désirable.

Les savants qui se sont occupés de l'épigraphie libyque sont d'accord pour lire cette ligne de haut en bas; la remarque la plus récente est due à M. Faidherbe, qui, en écartant la lecture de M. l'abbé Bargès, traduit : *Jol Bigdor, fils de Mazight;* les deux premiers mots seraient ainsi la reproduction des noms latins Julius Victor. Cette leçon me paraît impossible par les raisons suivantes :

1° La lecture de haut en bas est contraire à la généralité des textes tracés en lignes verticales, qui se lisent de bas en haut.

2° La première lettre d'en haut étant un *n*, il faudrait donc, pour obtenir le nom *Jol* pour le latin *Julius*, supposer les deux lettres IZ oblitérées au commencement, dont le monument ne montre aucune trace. De plus, la disposition du texte fait voir que chaque caractère libyque se trouve au niveau d'une ligne latine; si le texte libyque se composait primitivement d'un plus grand nombre de caractères que les lignes latines, ces caractères auraient certainement été plus serrés pour qu'ils ne se prolongeassent pas au delà du texte latin.

3° La prononciation *Bigdor* pour *Victor* n'est pas probable; l'alphabet libyque possède tous les caractères qui composent ce nom, et on ne voit pas pourquoi on l'aurait prononcé autrement qu'en latin.

D'ailleurs, d'après le texte latin, il y a lieu de penser que Victor était le père du défunt (ou du donateur), il faudrait donc que le signe = fils précédât le mot ⵔⵏⵥⵙ, ce qui n'est aucunement le cas.

4° Enfin l'orthographe מציעת, pour *Mazight*, serait des plus irrégulières, car tout d'abord le ע a dans les textes numidiques le pouvoir d'une voyelle et non pas celui de la consonne *gh;* puis, le *yod* quiescent ne se met jamais devant deux consonnes privées de voyelle motrice; en effet, au n° 84, *Mazigt* s'écrit מזגת; il pourrait s'écrire aussi מצכת et מצגת, mais jamais מציעת.

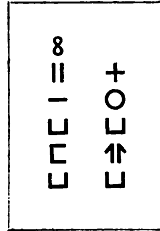
Par suite de ces arguments, je pense que rien ne nous autorise à changer la direction de la lecture pour ce texte, et qu'il faut le lire de bas en haut comme tous les autres. Il est vrai que les noms libyques n'auront plus rien de commun avec ceux du texte latin; mais ce phénomène n'a rien d'étonnant, car, ainsi que beaucoup d'autres peuples de l'Orient, les Libyens portaient, à côté des noms latins, des noms indigènes dérivés de leur propre langue.

Je passe maintenant à quelques remarques sur les noms qui figurent dans notre inscription.

תשיצם. La forme singulière de ce nom soulève à première vue certains doutes; cependant son authenticité est confirmée par la douzième inscription néo-punique (Schrœder, *D. ph. Spr.* p. 269), qui offre le nom propre תשיצתעתען, où les quatre dernières lettres répondent probablement au composant phénicien יתן, qui se joint très-souvent au nom des divi-

nités, ce qui fait présumer que תשיצת est également un dieu. Quant à l'identité de תשיצת avec notre תשיצם, elle me paraît probable par analogie avec le nom *Masinissa*, qui s'écrit tantôt מששנאשען (Néo-p. 22), tantôt משתנצן (Müller, *Numism.* III, p. 48-51).

158. Cherbonneau. Robertville.

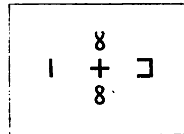


מדמן ו צ־ Madman, fils de Si-
מכמרת mkamart.

מדמן. Ce nom se prête à diverses étymologies dont aucune ne satisfait entièrement; il faut toutefois remarquer que cette copie n'offre pas toutes les garanties d'exactitude.

צמכמרת. L'élément initial צם se trouve déjà dans צמרעא (n° 30), le dernier composant כמרת invite à plusieurs conjectures manquant d'une base solide.

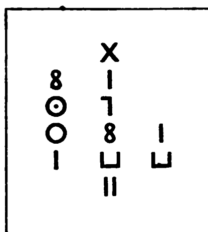
159. Cherbonneau. Aïn-el-bey.



מצתצא Maṣatṣa.

Ces cinq lettres, disposées en forme de croix, paraissent composer le nom מצתצא, formé de מצת (n° 125) et du nom divin צא.

160. Duvivier.

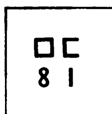


ארבץ	Arbaṣ,
ו מצגאת	fils de Maṣagat.
...מא	Ma...

ארבץ frappe par son affinité avec *Arpas*, nom porté par un ministre de Jugurtha (Salluste).

מצגאת peut se rapprocher du nom de *Mazaca*, ville épiscopale de Numidie; cependant la lecture de ce mot n'est pas tout à fait sûre.

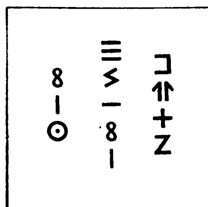
161. Cherbonneau. Arsacal.



צר־	Ṣar-
סא	sa.

Les deux lignes constituent probablement un seul nom, צרסא, qui représente apparemment le nom libyen *Zarzas* (Zarxas), mentionné dans Polybe, I, 84, 86.

162. Cherbonneau. Mahouna.

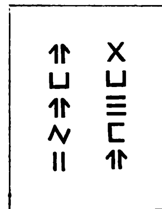


באץ	Baṣ.
אצניה	Aṣania?
יתכד	Iutkad.

אצניה. On pourrait le rapprocher de יַאֲזַנְיָה (Ezech. 8, 11), si l'existence du nom divin יה, abrégé de יהוה, le dieu des Hébreux, pouvait être prouvée chez les Phéniciens.

יתכד. C'est à coup sûr la forme originale du nom écrit *Judchadis* dans un texte latin de la Numidie (*Revue archéologique*, XII, p. 646).

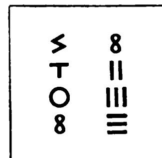
163. Blanché Arrault. Feds Meraou.



כדה מת Kada Mat,
ו יכמך fils de Ikmak.

כדה, à ce qu'il paraît, le même que כדו (nº 59).
מת comme au nº 48.
יכמך paraît se décomposer en יכ, peu différent de יג (nº 133) et en מך (nº 143).

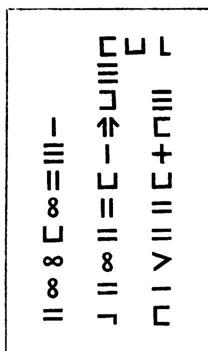
164. Vignard et Goudard. Tifech.



צרוי Ṣaravi.
העוץ Hovaṣ.

צרוי peut être une variante de צרוא (nº 53).
העוץ. Étymologie incertaine.

165. VIGNARD et GODARD. Tifech.



לצץ מצוהא	Lasas Masiva.
גלצל ו מאכדה	Galsil, fils de Makouda
דמג	Damag
דן לל מת דה	Dan Lal Mat, Da.

לצץ. Origine incertaine.

מצוהא. Orthographe pléonastique pour מצוה.

גלצל. Composé de גל=כל, dans רנכל (n° 141), et de צל (n° 5).

מאכדה, écrit comme au n° 22, etc.

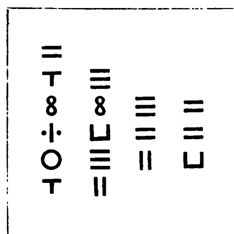
דמג. On peut se demander si le nom libyen Δαχάμας (App. VIII, 41) n'est pas altéré de cette forme.

דן nom sémitique connu.

לל. C'est le nom *Lalla* des inscr. numido-latines.

דה revient au n° 171.

166. BONNAFOND. Tifech.



ורע צול	Varo Soul,
ו המצה	fils de Amsa,
ו לה	fils de La.
מלו	Milav.

ורע. L'origine de ce nom est obscure.

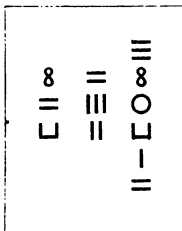
צול, scriptio plena pour צל.

המצה. Le composant המ paraît répondre à חמ, dans le nom libyen חמכר, sur une monnaie d'Afrique.

לה entre dans la composition du nom néo-punique מעצקלא (Levy, II, p. 80), dont l'orthographe libyque serait, selon toute probabilité, מצכלה.

מלו, correspond au nom *Milivus*, ville de Mauritanie.

167. Stephanopoli. Temlouka.



מלץ	Melis.
ועל	Vol,
ו אמרצה	fils de Amarṣa.

מלץ peut être d'origine sémitique מֵלִיץ « interprète, intercesseur. »

ועל s'accorde parfaitement avec Οὐωλ, endroit dans le Byzacium; comparez aussi *Volux*, fils de Bocchus (Salluste, *Jug.* 105).

אמרצה formé de אמר et du nom divin צה, il est comparable au nom hébreu אֲמַרְיָה (Néhémie, XII, 2), et son origine sémitique est hors de doute.

168. Delamare. Aïn Nechma.

ימנכלרא	Iaminkilra,
ו יצתתאי	fils de Iṣattaï,
אמגאוה	Amgava.

ימנכלרא. La lettre ל peut être révoquée en doute par la raison que le n° 13 offre un nom ימנכה.

יצתתאי, composé de יצת (n° 144) et du nom divin תא, accompagné d'un י dénominatif.

אמגאוה. On distingue ici l'élément גאוה, peu différent de גוו (n° 92), et גועה (n° 95), précédé de אמ, variante de הם, dans המצה (n° 166).

169. Delamare. Aïn Nechma.

וצנדא	Vaṣanda.
אירבתץ	Irbatiṣ,
ו מגאוני	fils de Magaouni.

וצנדא. Ce nom donne lieu à plusieurs conjectures dont il faut s'abstenir dans l'état actuel de nos connaissances. Si le troisième signe était altéré de ⅃ *g*, on aurait un nom comparable à *Vasagada* (Ges. *Mon.* p. 429).

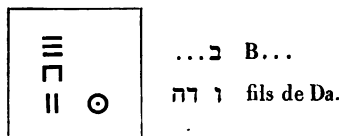
אירכתץ. Origine et formation inintelligibles pour moi; l'élément תץ revient isolé au n° 173.

מנאוני. On reconnaît facilement dans la syllabe initiale le nom מנ, qui se trouve aussi dans le nom מגרוה (n° 101).

170. Letourneux. Cheffia.

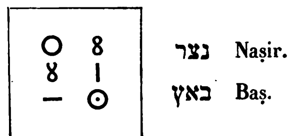
Cette inscription est très-défectueuse; la première ligne offre יצו, qui est peut-être une variante de יץ (n° 76, etc.).

171. De Salles. Souk ahras.



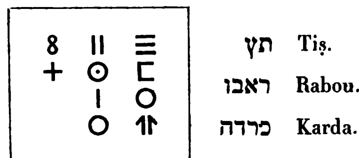
דה comme au n° 65.

172. De Salles. Souk ahras.



נצר, apparemment d'origine sémitique נֵצֶר « rameau. »

173. De Salles. Souk ahras.

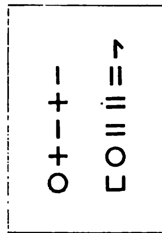


תץ entre dans la composition du nom אירכתץ (n° 169); la syllabe finale תץ dans צנרתץ ne paraît pas en différer.

ראבו représente, à ce qu'il paraît, une autre prononciation de רוח (n° 144, etc.), de même qu'on trouve מצבה (n° 138) à côté de מצוה et מצוו.

כררה, nom qu'il ne faut pas confondre avec צכררה (n° 107); il se décompose, à ce que je crois, en כר, l'équivalent de נר (n° 112), et en רה que nous avons rencontré isolément au n° 165, etc.

174. Godard. Taoura.



רתאתא Ritata.

מרל לונ Maral. Laoug.

רתאתא. Le premier élément רתא ne semble pas différer de ריתע (n° 116).

מרל. Peut-être faut-il y voir l'élément רל (n° 127), précédé d'un מ servile (cf. ממצוה, n° 95).

לונ. Origine difficile à déterminer; il se peut cependant que לונ soit amolli de לבק, et alors il serait à comparer au nom de *Leptis Magna* qui s'écrit en phénicien לבקי, et dont l'origine libyque est très-vraisemblable.

175. CHERBONNEAU. Tifech.

	⫯	□	צמו	Ṣamou,
II	8	X	ו מצך	fils de Maṣak.
⊔	⊔	L	אגתר	Agtar.
8	II	I		

צמו semble être prolongé de צם, qui figure dans צמרעא (n° 30).

מצך comme au n° 47.

אגתר. Formation très-obscure.

176. CHABASSIÈRES. Khémissa.

Ce texte offre la physionomie des inscriptions rupestres qui n'appartiennent pas au libyque ancien.

177. DELAMARE. Aïn Nechma.

(Personnage.)			תצ(נ?)א	Teṣa.
1	8	8	(ב?)רוץ	Rouṣ,
8	II	II	?ו וץ	fils (?) de Vaṣ.
+	⊙	II		

La copie ne paraît pas très-correcte, chacun des trois noms qui composent l'inscription porte une physionomie étrange.

תצנ. Peut-être faut-il lire תצא, comme au n° 17.

בוץ. La vraie leçon peut bien être רוץ (comme au n° 97), en supprimant le point de la première lettre.

Le premier signe de la troisième ligne est mal tracé, j'y suppose le mot =, signifiant « fils. »

וץ comme au n° 150.

178. Delamare. Aïn Nechma.

בלע	Balo.
לל	Lal.
מצמל	Maṣmal.

בלע entre dans la composition du nom מתיבלע (n° 34).

לל. Voyez au n° 165.

מצמל, composé de מץ et de מל, peu différent de מלו (n° 166).

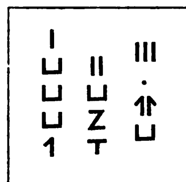
179. Grellois. Guelma.

רתמאג	Ritmag.
מצוע	Masivo.
מכר	Makar.

רתמאג montre deux éléments : רת, abrégé de רתא (dans רתאתא, n° 174), et מאג, le *Magas* des inscriptions latines de l'Afrique.

מכר paraît répondre à Μάκηρος, nom de l'Hercule libyen (Paus. X, 17); une autre question est de savoir si ce nom représente une altération du nom du dieu syrien Melcarth, מלקרת, dont on connaît la forme néo-punique מעקר.

180. Desvaux et Payen. Oued abdi.



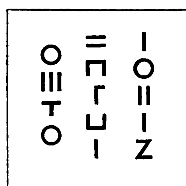
נממטא? .....?
ו ימו fils de Iummo.
מכע Makko.

נממטא leçon évidemment inexacte, il y avait peut-être ארמטא.

ימו, peu différent de ימה (n° 58).

מכע, forme abrégée de מכעה (n° 107).

181. Roger. Jemmapes.



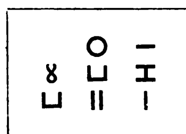
רועד Ravor.
אמגסל Amgisil.
יאורא Iaoura.

רועד. Mot difficile à comprendre.

אמגסל. On distingue, en premier lieu, l'élément אם (n° 149); l'autre composant est גסל, qui paraît être le même que כיציל (n° 16).

יאורא: Ce nom se prête à plusieurs conjectures peu solides.

182. Falbe. Tunisie.

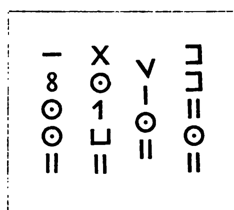


מץ Maṣ,
ו מר fils de Mar.
און Aoun.

מר se rencontre dans les inscriptions néo-puniques, sous la même forme; le nom מארמהר (n° 100) est, à ce qu'il paraît, la réduplication de cet élément.

און a une origine douteuse; l'existence en est toutefois attestée par le Corippus, qui cite un nom *Afun* (Ioh. VII, 603).

183. HONEGGER. Tunisie.



וב ו דד	Vab, fils de Dad,
ו באג	fils de Bag,
ו מגבת	fils de Magbat,
ו בבצן	fils de Babṣan.

וב. Origine inconnue, il rappelle le nom numidique *Ubus*.

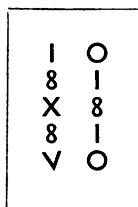
דד semble être d'origine sémitique : דד « oncle, parent. »

באג. Variante de בג (n° 11, etc.).

מגבת. Composition incertaine.

בבצן. Formation peu intelligible.

184. KRÉMER. Aïn Nechma.



גצתצא	Gaṣatṣa.
ראץ אר	Raṣ. Ar.

נצתצא formé comme נצתרע (n° 73)[1].

ראץ. Voyez au n° 118.

אר se trouve aussi dans les inscriptions néo-puniques.

185. Krémer. Aïn Nechma.

III 8		לגע	Lago.
V I		ראץ	Raṣ.
= O			

לגע. Ce mot fait probablement partie du nom libyen *Lacumaces* (=לגעמך), porté par le fils d'Œsalus, roi de Numidie (Liv. XXIX, 29, 30).

186. Grellois. Guelma.

Ce numéro montre des caractères isolés et d'une lecture douteuse.

187. Bosc. Sidi Arrath.

(Personnage.)		
8 III	ץ...	(Ba)ṣ.
⊔	אמע	Amo?
I·		

Du premier nom, il ne reste que la dernière lettre, qui est un ץ; il y avait probablement באץ.

אמע. Ce nom revient plusieurs fois dans les numéros suivants.

[1] La première lettre de ce nom n'est pas très-distincte, c'est peut-être un ס.

188. Bosc. Sidi Arrath.

(Personnage.)

⊔	III	III
I	⊏	I
⊏	8	⊔
—	II	I
Z		

ינדאם	Inidam,
ו צדע	fils de Ṣado.
אמאע	Amao.

ינדאם. L'élément ינד forme, à lui seul, un nom propre au nº 45.

צדע comme au nº 94.

אמאע. Les lettres finales אע peuvent bien être un élément à part et comparable à הע, dans הענעץ (nº 104), et העוץ (nº 164).

189. Bosc. Sidi Arrath.

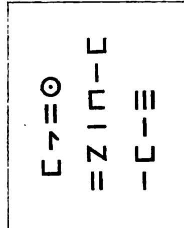
(Personnage.)

III	⊔	
I	1	1ʏ
⊔	⊏	8
I	—	≶
	Z	
	II	

אמאע	Amao,
ו ינדגם	fils de Inidgoum?
יצך	Iaṣouk.

ינדגם, formé comme דברגם (nº 139); cependant le petit crochet de la pénultième lettre est peut-être une erreur de copiste, et la vraie lecture serait ינדאם, comme au numéro précédent.

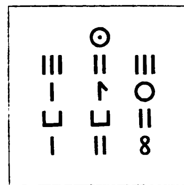
190. Bosc. Sidi Arrath.



מגוב Magoub,
ו ינדאם fils de Inidam.
אמאע Amao.

מגוב. Le copiste a omis le point dans le *b* (Faidherbe); ce nom se compose visiblement de מג (cf. מגבת, n° 183) et de וב (n° 183)[1].

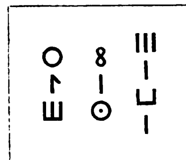
191. Bosc. Sidi Arrath.



אמאע Amao,
ו מגוב fils de Magoub.
צורע Ṣouro.

צורע écrit comme au n° 36, etc.

192. Bosc. Sidi Arrath.

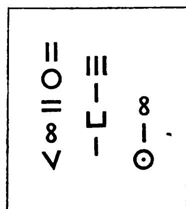


זגר Zagar.
באץ Baṣ.
אמאע Amao.

[1] Le Corippus cite une montagne d'Afrique du nom de *Macubius* (Ioh. II, 72).

זגר rappelle involontairement le mot libyen Ζεγερία, qui désigne une espèce de rats (Hérod. IV, 192); notre זגר est ainsi analogue au nom sémitique עַכְבָּר, qui a la même signification.

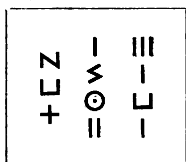
193. Bosc. Sidi Arrath.



גצלרו Giṣilrav.
אמאע Amao.
באץ Baṣ.

גצלרו montre deux composants : גצל l'équivalent de גסל (cf. אמגסל, n° 181), ou כיציל (n° 16), et, en second lieu, רו, abrégé de רוה (cf. רומת, n° 126).

194. Bosc. Sidi Arrath.



תמי Tami,
ו ביא fils de Bia.
אמאע Amao.

תמי. Origine incertaine.

ביא. Ce nom revient dans une inscription néo-punique qui a été étrangement méconnue par les exégètes; elle est ainsi conçue :

לאדן לבעל הקד־
ש ביא נעהלמלך (Néo-p. 30.)

M. Schrœder traduit : « Domino Baali Sancto. Obtulit Nahalmelik »; mais d'abord l'adjectif *sanctus*

n'a aucune raison d'être, puis la supposition d'une forme verbale ביא pour הביא est très-invraisemblable, et enfin le verbe הביא n'est pas l'expression convenable pour désigner la dédication, cette action s'exprime ordinairement par les verbes טנע, נצב, נדר, שבע et semblables. Il faut traduire : « Domino Baali consecravit Bia Nahalmalik ». Le donateur avait pour premier nom Bia, comme le personnage de notre inscription.

195. Bosc. Sidi Arrath.

יץ Is.
רוז Rouz,
ו ינד fils de Inid.

יץ comme au n° 76, etc.
רוז. Variante de רוץ (n° 97).
ינד. La dernière lettre est mutilée; ce nom se trouve aussi au n° 45.

196. Bosc. Sidi Arrath[1].

צכצבראה Șikșibiria,
ו לברתה fils de Labrita (Labarta?).

[1] Les cinq numéros qui suivent sont empruntés au savant article

צכצבראה à décomposer en צכץ + בראה. Le premier élément צכץ *Sikṣ* rappelle le nom de la ville de Sexti ou Six, dont les monnaies donnent l'orthographe phénicienne שכש ; ce mot paraît d'origine berbère, car la masse des colonies carthaginoises se composaient de Libyens transplantés de l'Afrique (voir au nº 100). Le second élément בראה revient sous la forme בריאת dans le nom néo-punique דרבריאת.

לברתה. On peut y voir un composé de לב qui serait assimilable au *Labbas* du Corippus (Ioh. VII, 572) et de רתה, peu différent de ריתע (nº 116). Cependant, il serait possible de séparer ainsi לבר + תה, le mot תה désignerait alors la divinité connue.

197. Bosc. Sidi Arrath.

[inscription libyque]	אלדץ	Aldiṣ.
	אזהצע	Azaṣo.
	מר ו מאך	Mar, fils de Mak.

אלדץ se trouve déjà dans le nº 82. Le texte imprimé porte O⊓II—, mais je suppose que le O est mutilé de ∞.

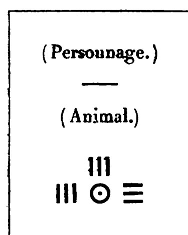
אזהצע. Ce nom se trouve également dans le nu-

de M. Faidherbe, inséré dans les *Mémoires de la Société des sciences, de l'agriculture et des arts* de Lille, année 1872, 3ᵉ série, 10ᵉ volume.

méro que je viens de citer, toutefois la troisième lettre ה y manque.

Les noms מר et מאך sont connus tous les deux. Les lettres de cette ligne sont éparses dans l'original.

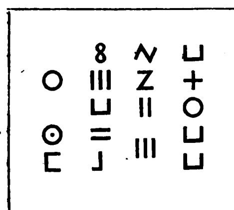
198. Bosc. Sidi Arrath.



הבעה Aboa.

הבעה. C'est peut-être le même nom que אבע, qui figure dans la ve citienne, ligne 2.

199. Mougel. Tsorba.



דבר ציד ? Dabar. Ṣid ?
עוי ? . . . . .
גלמע ? Gilmo ?
ממרת ? Mamart ?

Dans cette inscription il n'y a de certain que le premier nom דבר, qui est connu. Les autres lettres sont tracées pêle-mêle, de sorte qu'il est difficile d'en établir l'ordre avec certitude.

200. Mougel. Djebel Fkérina.

ממצי	Mamaṣai,
ו ועל	fils de Vol.
אמרצא	Amarṣa.

Ce texte frappe par sa ressemblance avec le n° 167, le tracé en est assez négligé. Le א de אמרצא se trouve sur la copie au bout de la première ligne. Si la forme ממצי était exacte, on devrait regarder le מ initial comme une préformante.

IV. — CARACTÈRE GÉNÉRAL DES NOMS PROPRES LIBYQUES.

Les noms propres fournissent généralement les éléments les plus archaïques de l'idiome, et leur sens est souvent très-difficile à découvrir, même dans les langues les mieux connues. Il serait donc téméraire d'aborder l'analyse des noms libyques avec la petite provision de mots que nous offrent les dictionnaires berbers publiés jusqu'à ce jour. Ces dictionnaires, fussent-ils même plus complets qu'ils ne le sont, seraient loin de remplir la condition la plus essentielle de cette recherche, qui touche à un état de langue antérieur de deux mille ans[1]. Quoique la sta-

[1] Il faut aussi ajouter qu'un grand nombre de nos textes n'offrent pas toutes les garanties de correction que l'on doit avoir avant d'entreprendre une analyse aussi délicate. Une nouvelle révision des

bilité de la langue berbère, à en juger par certains indices, ne soit pas moins manifeste que celle des idiomes sémitiques et égypto-copte, il n'est pas moins vraisemblable qu'un grand nombre de mots ont dû être détournés de leur première acception dans l'usage actuel, de sorte que l'adaptation péremptoire d'un mot libyque à une expression du berber moderne peut donner lieu à d'étranges méprises, comme le démontre le mot אלע, dont la signification « fer » est garantie par la traduction phénicienne, et qui, en touareg, signifie « lance à pointe de fer ». Cependant un nombre considérable de mots sont encore aujourd'hui usités dans le même sens que dans les inscriptions libyques, surtout des termes qui expriment des idées de première nécessité, comme *ou* « fils », *oult* « fille », *asgher* « bois », etc. Je crois donc que les comparaisons des éléments contenus dans les textes épigraphiques, bien que suffisants pour prouver l'identité de l'idiome libyque avec le berber de nos jours, ne suffisent pourtant pas toujours pour fixer le sens primitif des racines. Je me bornerai, en conséquence, à relever le caractère général et pour ainsi dire extérieur des éléments qui entrent dans la formation des noms propres des anciens Libyens.

Ces noms propres sont tantôt simples, tantôt composés. Les noms simples consistent, pour la plupart, en des racines monosyllabiques; les racines

textes sur les pierres dispersées dans les musées de France et d'Algérie fera disparaître beaucoup d'incertitudes.

de trois consonnes sont relativement rares. Les noms simples se prolongent par l'addition des lettres-voyelles ה, ו, י, ע et des consonnes מ, ת, י.

Exemples :

A. Racines monosyllabiques : אר, אם, בּאג, גר, מץ, דה, רוז, יץ.

B. Racines trilitères : ארד, ברך, דבר, כמר.

C. Formes composées : ארבץ (= אר + בץ = באץ), מציץ (= מץ + יץ), דברגם (= דבר + גם), etc.

D. Formes dérivées : מצה, מצו, מצי, ממצו, מצת (tous dérivent de מץ), אמת (r. אם), ימר (r. מר).

Tous ces traits caractéristiques des noms propres libyques s'accordent, au fond, avec la constitution de l'idiome berber actuel, qui emploie dans le sens le plus large les mêmes moyens de composition et de dérivation. Du reste, le monosyllabisme de la majorité des racines berbères est un phénomène qui se répète en copte et dans d'autres langues de l'Afrique orientale, et offre ainsi la contre-partie du caractère décidément trilitère des langues sémitiques.

Pour nous, la série la plus intéressante des noms libyques est, sans contredit, celle des noms composés. L'exemple des noms propres, tant égyptiens que sémitiques, nous apprend que les noms des divinités entrent très-souvent dans ces compositions; les noms libyques ne peuvent pas faire exception à cette règle, et en effet, malgré notre ignorance de la religion primitive des peuplades de la Libye, nous pouvons déjà distinguer quelques faits qui ne seront pas sans utilité pour les recherches futures.

Parmi les dieux purement libyens, je ne peux citer avec certitude que le dieu גרסל, représentant le *Gurzil* du poëme du Corippus; très-probablement avons-nous aussi dans le nom כל ou גל, qui figure dans quelques noms propres tels que אמנכל (86), (רא)ימנכל (168), רוכל (145-153), רנכל (141), רלגל (127), le dieu indigène qui apparaît dans les inscriptions néo-puniques sous la forme כלן ou כלען, à laquelle répond visiblement le *Callan* du Corippus; la terminaison *n* est une particularité de la prononciation punique des expressions libyques. Il est aussi possible que les éléments יץ, מל, תץ qui, en se combinant avec מץ, produisent les noms d'homme מציץ (22, 38), מצמל (178), מצתץ, et dont la forme ressemble d'autant plus aux combinaisons égyptiennes de noms tels que *Tutmes*, *Aḥmès*, que l'expression libyque מץ paraît être le synonyme de l'égyptien *mes* qui signifie « engendré »; cependant, pour établir ce fait, il faut des preuves plus solides qu'une simple analogie.

Mais, outre le fond de la religion indigène qui est encore une énigme pour nous, les inscriptions numidiques font voir plusieurs noms de dieux étrangers et dont le culte était sans doute pratiqué par les populations libyennes.

Le long voisinage avec les Phéniciens a eu pour résultat d'introduire des noms propres sémitiques, parmi lesquels les noms originairement divins comme : באל (23) = בעל, Ba'al; (א)שתר = עשתרת, Astarté; אדר (91) = הדד, Hadad; גד (65), מכר (121,

122, 179), contracté de *Melqart;* צד (128), *Ṣed;* mais, chose étonnante, il n'y a pas de trace de la déesse תנת, presque toujours réunie à Baʿal dans les centaines de tablettes votives de provenance carthaginoise.

L'influence égyptienne se fait reconnaître par quelques noms propres, formés avec רא = *Rā*, le dieu soleil des Égyptiens; par exemple מצרא (154), *Maṣra*, גמרא (134), *Gamra*. Il est plus difficile de décider si les noms libyques יץ (76, 98, 195) et אתעתר (116) correspondent aux divinités égyptiennes *Isis* et *Athor* (Hathor); si cette correspondance était admise, on pourrait encore voir dans l'élément אע, אה qui termine certains noms, comme מצאע (125), מראה (63), etc., le dieu *Ah* (Lunus), qui compose le nom d'Amasis = *Ahmès*. Mais le fait le plus inattendu que nos textes aient révélé, c'est l'existence parmi les Libyens de trois divinités purement *nabatéennes*, car l'identité des formes numidiques צא (צה, סה, זא), תא (תה, תע), כא (כה), avec les formes nabatéennes שא, טא (תא), גא n'est pas susceptible du moindre doute, la confusion de consonnes du même organe étant une particularité de l'orthographe libyque.

Vu l'importance de ce nouveau fait, je crois utile de donner ici la liste des noms propres qui sont combinés avec les noms des dieux en question*:

a, avec צא.

אבצא (71).	אוצע (82, 89).
אוצה (52, 84, 87).	אמרצה (167).

בלצע (63).	מצתצא (159).
ברזא (15).	מרכצה (69).
נצתצא (184).	נועצה (139, 151).
מאמרסה (102).	צרסה (161).
מוזא (87).	

b, avec תא.

זאתא (39).	מדיתה (62, 63).
יצכתא (69).	מדיתע (55).
יצתא (140, 148, 152, 153).	מציתא (112, 115).
ירתא (20).	מצכרתע (103).
יתתא (145, 147).	רתאתא (174).

c, avec כא.

(כאה) כא (115).	יגכה (17).
יגונכאה (44).	ימנכה (13).

Le nombre de ces noms propres l'emporte sur celui des noms combinés avec des éléments empruntés à la Phénicie et à l'Égypte; ceci fait voir combien l'influence nabatéenne était puissante dans la Numidie. Je ne saurais expliquer une pareille influence sans admettre l'existence de communautés nabatéennes sur le sol de la Libye; ce serait d'autant plus vraisemblable, qu'une couche de populations araméennes a depuis longtemps existé en Égypte, témoin l'inscription du vase du Sérapéum et les divers papyrus araméens découverts en Égypte, qui sont assurément de l'époque ptolémaïque. Il serait donc

possible que les Araméens aient poussé leurs établissements jusque dans les villes les plus importantes de la Numidie. Mais, comme cette question sort du cadre d'un travail d'épigraphie, je me borne à signaler le fait principal, en laissant aux savants compétents dans les questions historiques le soin de l'expliquer.

V. — LISTE ALPHABÉTIQUE DE TOUS LES MOTS CONTENUS DANS LES TEXTES LIBYQUES.

A. Noms propres.

א

אארבעה 40.
אאדרם 40.
אארדמה 68, 69, 139. 151 (?)
אארדד 145.
אבצא 71.
אברא 49.
אגוו 136.
אגתר 175.
ארא 101, 115.
אראה 86.
ארד 91.
ארמה 124?
אדרבל 151?
אדֹרם 51.
אדרמה 48, 144.
אהור 92.
אואבה 130?
אורבה 71, 112, 115?
און 182.
אור 67.
אוצה 52, 84, 87.
אוצע 82, 89.
אוצלץ 81.
אימא 64.
אירבתץ 169.
אכדת 87.
אלדץ 82.
אם 149.
אמנאוה 168.
אמנסל 181.
אמאע 188, 190, 191, 192, 293, 194.
אמנכל 86,
אמע 187.
אמרצא 167.
אמת 117.
אנחץ 85.
אצניה 162.
אר 126. 184.
ארבץ 160.
ארד 117.

ב

ג

ד

נ

ש

ת

ת̄

B. Substantifs, verbes et particules.

אלע (1) = *allagh* « fer ».
בר (1) = *ebrou* « couper, fendre ».
בש (1) = *efsi* « fondre ».
ו (1) = *ou* « fils ».

ולת (141) = *oult* « fille ».

כ (1) = g, à, avec.

נ־ (1) signe du génitif « de ».

נ־ (1) préformante des noms d'agent.

־ן (1) signe du pluriel.

־נס, ־נץ (1, 141) suffixe possessif de la troisième personne du singulier = *ines* « de lui, d'elle, son, sa ».

סל (1) = *isela* « entente, accord ».

שער(ן?) (1) = *ichgheren* « bois ».

INSCRIPTION DE CARTHAGE

SUR LES OFFRANDES DE PRÉMICES,

EXPLIQUÉE

PAR M. J. DERENBOURG[1].

Parmi les inscriptions puniques que M. de Sainte-Marie, attaché à notre consulat de Tunis, nous a fournies en grand nombre et avec un zèle et une activité dont le monde savant doit lui être bien reconnaissant, une seule a fixé immédiatement notre attention. Elle ne débute pas par la formule banale: « A la maîtresse, à Tenet, etc. », comme les pierres votives si fréquentes dans les environs de Carthage, qui ne peuvent intéresser que par de nouveaux noms propres qu'elles présentent quelquefois à nos recherches; elle est tracée dans un caractère net, une sorte de minuscule élégante qui rappelle à première vue le fameux Rituel des sacrifices, qui est venu si à propos compléter et expliquer le Rituel analogue de Marseille. Grâce au bon travail du lapicide qui a buriné l'inscription, et aussi à l'excellente exécution de l'estampage mis entre nos mains, le lecteur ne conserve presque aucun doute sur la valeur des lettres. Malheureusement notre monument est encore plus fragmentaire que le Rituel; la pierre qui

[1] Lu à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dans la séance du 28 novembre 1873.

contient le Rituel a du moins conservé quelques mots de la première ligne; notre marbre est fruste de quatre côtés, et offre, comme on le verra tout à l'heure, encore plus de phrases coupées que de lignes interrompues.

L'inscription, dans sa forme actuelle, présente presque la figure d'un rhomboïde; haute de quinze centimètres sur seize centimètres et demi de large, elle contient le plus de lettres à la ligne du milieu, et se rétrécit vers le haut et vers le bas. Il y a, en outre, un intervalle vide au milieu sur toute la longueur du marbre, ce qui indique l'existence d'au moins deux colonnes, et a pour conséquence que nous possédons à droite la fin d'un certain nombre de lignes, et à gauche le commencement d'autres lignes. Il y en a six à droite, et dix à gauche. A la première ligne du côté gauche rien ne répond à droite, parce que la cassure avance de ce côté jusqu'à l'intervalle vide que nous venons de signaler; puis six lignes à droite répondent à six autres à gauche; mais, bien que le total de ces lignes soit le même des deux côtés, aucune d'elles n'est au même niveau, ce qui exclut de prime abord la pensée que les fragments du côté gauche forment la continuation de ceux du côté droit. Le sens que nous avons trouvé s'y oppose également. En outre, aux dernières trois lignes, tracées à gauche, rien ne répond à droite, bien qu'une portion du marbre qui aurait pu contenir des mots soit conservée. Nous devons en conclure que la première colonne était finie avec

le dernier mot de la sixième ligne, et que la seconde colonne avait un sujet jusqu'à un certain point distinct de la première.

Avant de continuer notre raisonnement, nous allons donner la transcription en lettres hébraïques des caractères puniques :

ימהארבעי	
שחפריאהקדש...	....משל
הקדשבחדרתולחמק...	...ודמת
הקדשתיפנהלחמהאכר...	...תדלסויתעלת
ותיניאלבנלקחתתשקד...	...תאשפניאומח
וקטרתלבנתדקתשבעפמ...	...דבוצומפסאתח
ימהחמשי	....דללוקדמת
לשתעלתהחדרתנפתע...	
בנממאתמופ...	
גחמש...	

Le côté gauche ou la seconde colonne, qui présente dix commencements de lignes, à la place de six lignes, ne donnant que des bouts de phrases, de la première colonne, et qui fournit en outre un nombre plus considérable de lettres à chaque ligne, nous offre, à première vue, quelques lectures incontestables. Il me paraît donc sage de commencer le déchiffrement par cette seconde colonne, et de suivre ainsi pas à pas l'essai d'interprétation, tel qu'il s'est développé pour moi-même dans le cours de mon travail.

La première et la septième ligne ne permettent aucun doute, ni sur leurs coupes, ni sur leur sens.

Journal Asiatique. Février-Mars 1874, p. 206.



INSCRIPTION DE CARTHAGE

La première se lit ים חארבעי « le quatrième jour » ou « le mercredi », et la septième, ים החמשי « le cinquième jour » ou « le jeudi ». Le mot החמשי est tout à fait conforme à l'hébreu; הארבעי, bien qu'également sûr, nous fournit néanmoins une forme nouvelle pour ce nombre ordinal, puisqu'en hébreu (רביעי), en araméen (רביעאי, ܪܒܝܥܐ) et en arabe (رابع), on laisse tomber pour le nombre ordinal l'alef prosthétique placé devant la racine רבע dans le nombre cardinal (ארבעה, ארבע, etc.); cependant, en arabe, il existe également pour le quatrième jour de la semaine يوم الاربعاء, avec le maintien de l'élif.

Ces deux lignes ont des vides considérables après les deux mots cités, qui semblent indiquer qu'elles ne contenaient rien de plus et que les mots « mercredi » et « jeudi » servaient d'en-tête ou de titre à ce qui devait les suivre. Il y avait donc, dans l'inscription complète, sans doute également des prescriptions pour le premier, le second et le troisième jour de la semaine, et si, comme on peut le supposer, la solennité dont il paraît s'agir ici durait une semaine entière, il y avait sur notre marbre, à la suite du fragment pour la célébration du jeudi, encore des ordonnances pour le vendredi et le samedi. Puis si, comme nous devons le supposer et comme nous le rendrons probable plus loin, le nombre des lignes était le même pour chaque jour de la semaine, notre monument en aurait renfermé à l'origine quarante-deux, puisque pour le mercredi, le seul jour pour lequel nous possédions tous

les commencements de lignes, nous en avons six, le titre du jour compris.

Allons plus loin et reconnaissons comme également indubitable un groupe de quatre lettres qui se répètent trois fois sur notre inscription, à la seconde, à la troisième et à la quatrième ligne. C'est le groupe de הקדש, qui peut être l'adjectif הַקָּדֹשׁ «le saint», la troisième personne singulier du parfait du hifil הִקְדִּשׁ, ou l'impératif du hifil הַקְדֵּשׁ «sanctifie, consacre». Nous verrons tout à l'heure que c'est l'impératif qu'il faudra choisir.

Après avoir établi ces points certains, nous suivrons l'ordre des lignes dont il s'agit de déterminer le sens.

La ligne 2 présente, avant הקדש, un groupe de six lettres que voici : שחפריא. Après plusieurs essais malheureux qu'il est superflu de mentionner, nous n'hésitons pas à couper ce groupe en trois mots et à lire שַׂחַ פְּרִ יְאָ «une branche de fruit belle, convenable», complément de l'impératif הקדש «consacre». Le mot שִׂיחַ, que nous rencontrons ici pour la première fois en phénicien, signifie en hébreu «arbrisseau, plante, arbre» (cf. *Genèse*, XXI, 15), et se rencontre également en syriaque, où ܫܝܚܐ a le sens de *virgulta* «germes plantés, plant». פר, écrit sans *yod*, se lit dans l'inscription d'Aschmoun'azar, ligne 8. Enfin les deux dernières lettres יא que nous lisons יָאֶה = נָאֶה «beau, convenable», καλός, se retrouveront encore deux fois dans notre texte (ligne 5 de notre colonne, et ligne 4 de la pre-

mière). Ce n'est pas le premier exemple d'un mot rare en hébreu, et qui, en phénicien, est d'un usage fréquent. Le composé de ces trois mots rappelle d'une manière frappante le פרי עץ הדר du *Lévitique*, XXIII, 40, compté parmi les quatre classes de végétaux qui durant la fête juive des Tabernacles devaient être présentés devant Jéhova pendant sept jours. La branche d'un beau fruit, ou la branche de fruit belle, comme on peut traduire selon qu'on rattache l'adjectif יאה à פרי, ou à שיח, est aussi vague et énigmatique que « le fruit de l'arbre d'ornement » de la Bible. Mais la tradition juive qui entend par ce fruit l'orange ou le citron, et qui est d'accord avec le récit de II *Maccab.* x, 6, et Josèphe, *Antiq.* III, x, 4, pourrait bien servir de commentaire à notre texte, et la branche de פרי יאה pourrait bien signifier ici également la branche de l'oranger ou du citronnier.

Après le mot הקדש, déjà reconnu, la troisième ligne contient encore dix lettres, parmi lesquelles on distingue tout d'abord le groupe ולחם, avant le ק, dernière lettre conservée de cette ligne. Comme la quatrième ligne, finissant par הלחםהאכר, paraît présenter les deux mots הלחם האכר = הלחם האחר, par la confusion du כ avec le ח dont il y a d'autres exemples[1], et signifie « l'autre pain = le deuxième pain », il y a une certaine probabilité que, ligne 3,

[1] Voy. Schröder, *Die phönizische Sprache*, Halle, 1869, p. 116.— Le ח est ici en arabe خ, celui que les Juifs, en transcrivant l'arabe par des caractères hébreux, rendent constamment par *kaf*.

il s'agit du premier des deux pains. Le ק, qui termine pour nous cette ligne, — car le trait courbé qui paraît suivre n'est, après un examen sérieux, en réalité que la trace d'un petit éclat de marbre qui a sauté près de la bordure de l'endroit cassé, — vient nous confirmer dans cette conjecture. Aucun texte phénicien ne nous a encore révélé le mot qui signifie «premier». Ce nombre ordinal ne devait pas, comme les autres nombres de cette classe, être formé du nombre cardinal; car les langues ne possèdent généralement pas de semblable dérivé[1]. Les langues sœurs nous fournissent ראשון de ראש «tête», en hébreu, et קדמאה de קדם «devant», en araméen; nous verrons plus loin que nous avons des raisons suffisantes pour supposer que le phénicien empruntait le mot qui devait avoir le sens de «premier» à la racine קדם; ce mot pouvait être simplement קֶדֶם ou de la forme קַדְמוֹן, répandue dans l'hébreu moderne, par exemple, אדם קדמון «le premier homme»[2]. Il nous sera donc permis d'ajouter pour le moins les deux lettres דם à notre texte conservé. D'après ce qui précède, les troisième et quatrième lignes traitent de deux pains consacrés, et il nous sera permis de rappeler ici de suite une disposition de la loi israélite, ainsi conçue (*Lévitique*, XXIII, 17) : «De vos de-

[1] Tant qu'il n'y a qu'un, il n'y a pas d'ordre ou de série; aussi, dans le récit de la création, l'œuvre du premier jour finit par «un jour» (*Genèse*, I, 5); puis viennent «le second jour», «le troisième jour», etc. *πρῶτος* et *primus* sont des superlatifs.

[2] Le mot se rencontre déjà dans un sens peu différent, *Ezéch.* XXXVIII, 17; *Job*, XVIII, 20.

meures vous apporterez *deux pains* destinés au balancement, faits de deux dixièmes de farine fine et cuits à pâte levée, comme prémices à l'Éternel. »

Il reste maintenant encore dans la troisième ligne un groupe de cinq lettres entre הקדש « consacre » et ולחם ק[דם] « et le premier pain », et, dans la quatrième ligne, un autre groupe de quatre lettres entre הקדש « consacre » et הלחם האכר « l'autre pain ». Le premier de ces deux groupes, בחדרת, contient évidemment le mot חדרת, précédé de la préposition ב, qui revient encore ligne 8, à ce qui semble, précédé de l'article et d'une autre préposition : עלת החדרת. Qu'est-ce que le nom חדרת? Probablement quelque chose d'analogue au לחם קדם « premier pain », auquel il est lié par la conjonction ו, et cependant, ne possédant pas la fin de la ligne 2, nous ne saurions affirmer que les deux premiers mots de la ligne 3 n'avaient pas leur complément dans ce qui précède, et que ולחם קדם ne commencent pas une nouvelle proposition. Il est vrai que chacune des lignes de notre monument paraît avoir contenu une prescription complète, sans enjamber sur la ligne suivante, ce qui semble ressortir de l'explication que nous tenterons pour les autres parties de l'inscription, et aussi de la disposition tantôt très-serrée, tantôt plus espacée, des caractères dans les différentes lignes, où le lapicide, ce semble, s'est proposé de faire entrer une prescription entière dans le même espace limité. Nous verrons plus loin une autre raison qui paraît écarter

la pensée d'un empiétement d'une ligne sur l'autre, soit pour le sens, soit pour la coupe d'un mot en deux, dont une partie aurait été placée à la fin d'une ligne, et l'autre rejetée au commencement de la ligne suivante. Il y a donc grande probabilité que le mot difficile de חדרת doit être joint à ולחם. Le phénicien possède le mot חדר «chambre», dans la formule connue de חדר בת עלם «chambre de la maison éternelle = tombeau»; il dérive de la racine חדר, خدر «entourer», et le participe חֹדֶרֶת «qui entoure», se lit *Ézéch.* xxi, 19[1]; חֲדֶרֶת pourrait donc avoir le sens d'un objet rond, de gâteau, comme עֻגָה, qui signifie à la fois «cercle» et «galette». Il est bien entendu que notre hypothèse, pour être acceptée, aurait besoin d'être corroborée par d'autres exemples; il nous suffit pour le moment qu'elle donne également un sens satisfaisant plus bas, ligne 8. Il reste, en outre, la difficulté de la préposition ב; car, si nous avons raison, le véritable complément du verbe הקדש a dû se trouver dans la partie enlevée de la pierre, et nous aurions pour la partie conservée seulement le sens : «Consacre, avec un gâteau et un premier pain...»

Le groupe de la quatrième ligne que nous avons encore à expliquer est formé des lettres תיפנ. Nous y reconnaissons l'équivalent du mot תְּפִינֵי, ἅπαξ

[1] Si le sens s'arrêtait à בחדרת, ce mot pourrait signifier «dans l'enceinte, dans la cour» du temple. Mais comment l'appliquer alors à la ligne 8? Rappelons aussi le mot הדרת avec *hé*, égal à l'hébreu הדרה «pompe, solennité», qui conviendrait aux deux passages.

λεγόμενον qui se lit *Lévitique*, VI, 14, dans la phrase תפיני מנחת פתים « pâtisserie d'oblation divisée en morceaux ». Les exégètes ne sont pas d'accord sur le sens du mot hébreu; mais d'après la tradition constante des rabbins, il signifie une chose bien cuite, et dérive de la racine אפה « cuire »; l'*alef* qui, en hébreu, a laissé sa trace dans la voyelle *ou*, et même, d'après un certain nombre de *codices*, dans un *waw* exprimé, aurait été, en phénicien, changé en *yod*. Lisait-on *têfiné* ou *taifiné*, ce qui expliquerait le maintien de la lettre faible? nous ne saurions le dire[1]. Mais le sens de la ligne 4 nous paraît être : « et consacre les parties bien cuites de l'autre pain ».

La ligne 5 renferme dix-sept lettres, dont les huit dernières offrent immédiatement les deux mots, parfaitement hébreux, לָקַחַת תְּשַׁקֵד « tu t'empresseras de prendre ». Les neuf lettres qui les précèdent doivent désigner l'objet à prendre, et, en effet, nous lisons sans effort ותין יא[ה] לבן. Nous connaissons déjà le mot יאה « beau, convenable »; לבן signifie « blanc », et תין est sans doute תאנה, תינתא, تين « figue ». Le singulier pourrait bien être un collectif,

[1] La lecture *taïfiné* n'est pas non plus très-satisfaisante, lorsqu'on pense qu'en phénicien la diphthongue *aï* devient *é*, comme *bêt* = *bayit*, *zêt* = *zayit*, le duel *schném* pour *schenayim*, etc. etc. Cependant *yod*, comme premier radical, a pu mieux se maintenir après le *tav* prosthétique; l'épigraphie phénicienne ne présente pas encore d'exemple qui contredise cette possibilité. Quoi qu'il en soit, le rapport entre le mot phénicien et son analogue hébreu paraît évident, et le changement de תְּאֻפִּנֵי en תְּיפִּנֵי est plus facile que celui qu'exige la forme hébraïque.

et nous traduirons : « et tu auras soin de prendre des figues convenables, blanches ».

La ligne 6 contient également dix-sept lettres, et ne présente pas plus de difficultés que la ligne précédente. Nous en donnons de suite la lecture : וְקִטַּרְתָּ לְבֹנָה דַקָּה שֶׁבַע פְּעָמִ[ם] « et tu brûleras de l'encens pilé menu sept fois ». L'adjectif דקה, appliqué à l'encens, se rencontre dans la même signification, *Lévitique*, XVI, 12. En lisant וקטרתָּ, seconde personne singulier du parfait, avec le *waw conversivum*, nous obtenons pour les prescriptions du mercredi une suite de temps qui rappelle les dictions les plus élégantes du meilleur style biblique : nous avons d'abord l'impératif, puis le futur, et à la fin le parfait dans le sens du futur. Après le nombre שבע « sept », on voit encore distinctement les deux lettres פמ. Aucune racine hébraïque ne commence par ces deux lettres; il en est de même pour les autres langues sémitiques. L'arabe connaît seulement le mot فم « bouche », où l'on a réuni avec intention les deux labiales, de même qu'on y retrouve souvent les racines trilitères augmentées à la fin d'un *mim*, afin d'en spécialiser le sens général pour un fait relatif à la bouche[1]; le phénicien, au contraire, a, comme l'hébreu, à la place de فم, פה et פי. Nous avons donc cru pouvoir supposer que פמ est ici placé pour פעמ, et que la pierre portait à l'origine פְּעָמִם = פְּעָמִים.

[1] Voy. F. G. Schwarzlose, *De linguæ arabicæ verborum plurilitterorum derivatione*, Berlin, 1854. Qu'on compare en hébreu des racines comme בלם, גום, חסם, etc.

On comprend facilement qu'au singulier les deux voyelles des deux premiers radicaux (פַּעַם) aient conservé le *aïn;* il n'en était pas de même au pluriel, où le scheva du premier radical favorisait la chute de la gutturale, déjà très-faiblement entendue, d'abord dans la prononciation et ensuite dans l'écriture. Les exemples d'un *aïn* supprimé en phénicien, même au commencement d'un mot, abondent, et nous renvoyons, sous ce rapport, à Schrœder, *Die phönizische Sprache*, p. 88 et suiv. Chez les Hébreux, c'étaient surtout les aspersions du sang et de l'huile qui se répétaient sept fois, et le nombre n'a donc rien que de naturel.

Avec cette sixième ligne se termine le rit du quatrième jour, le seul du moins dont le commencement des lignes ait été conservé en entier. Nous ne possédons que l'en-tête : Cinquième jour, pour la septième ligne, puis encore trois lignes plus courtes, la cassure s'avançant de plus en plus dans la direction droite.

La ligne 8 n'a plus que quinze lettres. Pour le groupe qui va de ע jusqu'au ת (lettre 4 à 11), nous avons déjà supposé, dans l'interprétation de la ligne 3, la lecture עֲלֹת הַחֲרָרֶת «sur le gâteau». עֲלֹת serait pour עֲלֵי, forme poétique, en hébreu, de la préposition על, comme dans les inscriptions de Marseille et de Carthage, concernant les sacrifices, פְּנַת tient la place de פְּנֵי. L'une et l'autre préposition ne se présentent, avec les suffixes, qu'au pluriel, par exemple, לפניו et עליו, etc. Le Rituel de Mar-

seille contient du reste (ligne 3) notre préposition עלת dans la phrase ז עלת פן משאת « au delà de cette contribution ».

Les trois premières lettres de la ligne paraissent devoir être lues לְשִׁת, composé de la préposition *lamed* et de l'infinitif שית « placer »; en comparant, ligne 5, il sera permis de conjecturer un *verbum finitum* תשקד, ou un synonyme, enlevé par la cassure et qui régirait l'infinitif. Nous aurions donc : « (Tu auras soin) de placer sur le gâteau ». Il s'agit évidemment du gâteau préparé et consacré la veille, ce qui explique l'article placé cette fois devant חדרת. Les quatre dernières lettres qui nous restent devront renfermer le régime de שית, et désigner l'objet qu'on aura à mettre sur le gâteau. Nous proposons de détacher du groupe le ע et de lire נֹפֶת « miel », ce qui permettrait de considérer, par conjecture, le ע comme la première lettre d'un mot עָרֵב « doux », épithète appropriée à נפת, et nous aurions finalement : « (Tu auras soin) de placer sur le gâteau[1] du miel doux ».

Nous osons à peine affirmer quelque chose sur les deux dernières lignes, dont l'une a seulement dix lettres, et l'autre cinq ou six : celle-ci est, en outre, également fruste au commencement, où une ou deux lettres paraissent manquer. Dans le groupe

[1] Ou bien : avec solennité; voy. p. 212, note 1. L'article offre quelques difficultés; car, en hébreu, où cependant l'article est plus fréquent qu'en phénicien, על forme une locution adverbiale avec un nom indéterminé.

בנסמאתמופ..., on peut distinguer le mot מָאהֵם « deux cents », de même qu'on lit חמש « cinq » à la ligne suivante. On peut voir dans le groupe בנם le pluriel d'un singulier בן, qui en arabe se représente sous la forme بَنّ, et désigne « une baie », puisqu'en tout cas nous pensons qu'il était question d'une plante ou d'un fruit. Mais il se peut aussi, et cela me paraît préférable, que nous ayons devant nous un pluriel de בֵּן, dans le sens que ce mot a *Gen.* XLIX, 22, et surtout *Ps.* LXXX, 16 : ועל בן אמצת לך. Depuis Abulwalid jusqu'à Ewald, בן a été expliqué dans ce passage par branche, et, dans le verset du Psaume, il semble particulièrement appliqué à une jeune vigne. Les lettres ופ pourraient alors être le commencement d'un mot comme ופרים, et la ligne signifierait : « deux cents jeunes vignes et leurs fruits ».

Mais suspendons nos conjectures pour jeter un coup d'œil en arrière sur le sens que nous avons cru reconnaître à la seconde colonne. Nous croyons y voir le Rituel d'une offrande de fruits et de produits de la terre, d'une fête de la Récolte, telle que les Hébreux la célébraient pendant les sept jours des Tabernacles, fête qui est nommée, *Exode*, XXII, 16, חג האסיף « fête de l'automne », et déterminée par les mots : בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה « à la fin de l'année, lorsque tu rentreras (le fruit de) ton travail des champs ». C'est pendant cette fête de l'automne que les Israélites portaient, de leurs demeures au temple « ces branches de fruit », dont nous avons parlé plus haut, dans notre interpréta-

tion de la ligne 2. C'est à l'occasion d'une autre fête de la même nature, de la fête de la Moisson, qu'on offrait, nous l'avons déjà dit, les deux pains, qui sont également mentionnés aux lignes 3 et 4. Ces fêtes de prémices et de récolte existaient partout dans l'antiquité[1], et nous ne citerons ici que les paroles d'Aristote, *Morales à Nicomaque*, VIII, 11 : « Les anciens sacrifices et les réunions paraissent avoir eu lieu après les récoltes des fruits, tels que les prémices. Car c'est surtout à cette époque de l'année qu'on se livrait au repos. »

Nous avons déjà fait observer que les temps des verbes dans notre morceau nous paraissent singulièrement bien choisis; nous ajouterons que les inversions fréquentes que nous y rencontrons, telles que les régimes placés devant les verbes dont ils dépendent, l'infinitif qui précède son verbe fini, appartiennent au style élégant et élevé, et en tournant nos regards maintenant vers la première colonne de la pierre, nous y découvrirons la trace d'une composition véritablement poétique.

Le *Deutéronome* nous a conservé, au chapitre XXVI, la description de la cérémonie qui devait accompagner l'offrande annuelle des prémices après l'occupation définitive de la Palestine. La tradition nous fournit des détails minutieux sur la magnifique décoration des chemins qui conduisaient à la ville sainte, pendant ces processions solennelles. Les

[1] Voy. Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, I, p. 342.

versets 3 à 10 de notre chapitre contiennent la prière que l'Israélite devait réciter au moment où il présentait au prêtre la corbeille qui renfermait son offrande. Cette corbeille, circonstance remarquable pour notre sujet, portait le nom de טֶנֶא, *téné*, mot qui ne se lit que dans ce passage, dérivé d'une racine qui ne se rencontre nulle part ailleurs dans la Bible, et cependant la racine טנא, dans le sens de porter, charger, élever, est une des plus répandues en phénicien, et se lit encore sur les monuments puniques les plus modernes. Le nom de la corbeille *chargée et portée* sur la tête aurait-il été emprunté par les Juifs aux Phéniciens, qui nommaient ainsi le panier chargé de leurs prémices? Peut-être lirions-nous ce mot sur notre marbre, si nous avions le bonheur d'en posséder une plus grande portion. Eh bien! si le nom de la corbeille y manque, notre colonne droite renferme du moins deux fois le groupe קדמת, une fois à la fin de la dernière ligne, et une seconde fois à la deuxième ligne, où le groupe דמת est incontestablement précédé d'un ק, dont la barre descendante se voit distinctement. Le mot קְדָמת se lit peut-être sur l'inscription de Marseille, ligne 12, où M. Munk l'a expliqué par « prémices »[1]. Il répond au ראשית hébreu, et substitue à un dérivé de ראש « tête » un mot formé de קדם « devant »; nous avons déjà conjecturé plus haut, dans l'interprétation de la ligne 3 de la colonne gauche, קדם ou קדמון; dans

[1] *Journal asiatique*, année 1847, II, p. 505.

la signification de l'hébreu ראשון « premier ». Ainsi se confirmerait toujours notre supposition que notre monument se rapporte à l'offrande de prémices.

J'ai déjà supposé, plus haut, que la première colonne, qui s'arrête à la sixième ligne, devait avoir un sujet distinct de la seconde colonne. Je crois que, tandis que cette dernière prescrivait les rites à accomplir pendant la semaine de l'offrande, la première, à l'instar de ce que nous lisons dans le *Deutéronome*, contenait une prière qu'on récitait, ou un cantique qu'on chantait au moment où les prémices étaient apportées processionnellement au temple. Il paraît naturel qu'une telle pièce pût servir d'introduction au Rituel, et occuper une colonne à part. Ce qui me confirme dans cette opinion, c'est la forme même de cette pièce. En laissant de côté la première ligne, malheureusement réduite au groupe משל, la seconde ligne se termine en *môt* ou *mat*, et semble rimer avec la troisième, qui finit en *lôt* ou *lat;* puis la dernière syllabe de la quatrième ligne, *maḥ*, rime avec *taḥ*, dernière syllabe de la cinquième. La sixième et dernière syllabe, enfin, présente de nouveau le mot קדמת, *qedâmôt* ou *qidmat.* Nous sommes donc peut-être en droit de supposer que la prière ou le cantique était divisé en strophes de quatre vers, dont le premier finissait constamment en *qedâmôt* ou *qidmat* « prémices », et rimait avec un second vers en *ôt* ou *at*, tandis que la rime du troisième et du quatrième vers était libre; dans le fragment conservé elle était en *aḥ*,

dans la strophe précédente elle était formée en *al*. La dernière ligne de la colonne, qui terminait la pièce, aurait été, en ce cas, une répétition du refrain à la fin de la récitation ou du chant.

Si mon hypothèse était vraie, nous posséderions dans notre monument le premier exemple d'un poëme punique, composé à la manière des *pioutim* du *Maḥzor* juif, ou des cantiques syriaques. La rime est très-ancienne dans la poésie et même dans la prose arabe; en hébreu, nombre de versets montrent une intention incontestable de frapper l'auditeur par des bouts rimés ou des allitérations; j'ai moi-même démontré l'existence de la rime et peut-être même d'un certain rhythme dans l'inscription de Carpentras[1], rien ne paraît donc s'opposer à ce que les Carthaginois aient possédé également la rime. Il y a plus : si le Rituel de la seconde colonne avait, comme pour le mercredi, également six lignes pour chacun des trois premiers jours de la semaine, cette colonne aurait renfermé, sur la portion perdue, dix-huit lignes, ce qui fait, avec les six lignes conservées pour le quatrième jour, vingt-quatre; or, la strophe de la première colonne, sans compter le refrain, finit au niveau de la vingt-quatrième ligne; nous pourrions en conclure que la prière ou le cantique avait, à l'origine, six strophes, chacune de quatre lignes, ce qui fait également vingt-quatre lignes.

Après ce qui précède, il devient bien regrettable

[1] Voy. mon article sur cette inscription dans le *Journal asiatique*, année 1868, I, p. 278 et suiv.

qu'une mauvaise fortune nous ait conservé si peu de cette pièce curieuse, et jusqu'à ce jour unique, de la littérature carthaginoise. La fin de deux ou trois lignes de plus nous aurait définitivement fixé sur une question qui aujourd'hui reste nécessairement soumise à la controverse. Les lignes elles-mêmes sont bien plus courtes de ce côté que du côté gauche, la plus longue ne contient plus que onze lettres. Le style poétique du morceau en rend l'interprétation plus difficile. Notre monument ne présente aucun nom propre, ce qui donne d'ordinaire aux débris de l'épigraphie phénicienne une base d'explication. On n'y rencontre pas davantage le verbe כון «être», ni le mot אֵית, marquant l'accusatif. Aussi serai-je peu affirmatif, et je n'aurai en vue que de chercher des lectures conformes au génie des langues sémitiques, sans me dissimuler un instant que d'autres déchiffrements pourront être proposés. J'ai passé moi-même par bien des essais avant de m'arrêter à la solution de l'énigme qui m'a paru la plus probable.

Nous ne pouvons rien dire du groupe משל, seule épave de la première ligne, et qui peut être lu *môschel* «régnant», *mâschâl* «parabole», et de bien d'autres façons encore. Nous ne saurions affirmer rien de plus de la seconde ligne, où קדמת seul nous reste.

Nous passons donc à la troisième ligne, qui présente le groupe de dix lettres suivant : תדלסויתעלת. Je pensais d'abord pouvoir considérer le ת comme

un reste de את, indication du complément direct, si fréquent en phénicien; je coupais les neuf autres lettres en trois mots דַל סִוִּיתִ עלֹת «je relevai le pauvre», littéralement «je plaçai le pauvre en haut». Le mot דַל se retrouve, inscription de Marseille, ligne 14 et ailleurs; סִוִּיתִ serait égal à שִׁוִּיתִי et שִׁוִּית; עלֹת, enfin, un pluriel féminin ayant un sens adverbial, comme לָשׁוֹן מְדַבֶּרֶת גְּדלֹת, *μέγαλα Φρονεῖν*, *μέγαλα βαίνειν*. Seulement cette explication supposerait une première personne du parfait d'un verbe ל"ה, ayant conservé le *yod* avant le suffixe, et supprimé cette lettre derrière la terminaison, orthographe rendue improbable par les exemples connus du mot בָּנִיתִי, qu'on a écrit tantôt בנת, sans aucun *yod*, tantôt בנתי, avec le dernier *yod*, mais jamais בנית, en ne maintenant que la première des deux lettres faibles.

J'ai donc tenté cette autre solution : en écartant également le ת, j'ai lu דְלֶ סָוִית עָלֹת, et j'ai complété le mot finissant par le ת réservé, par la racine פתח. Le sens serait : «j'ai ouvert la porte des étables des bêtes qui allaitent», savoir, pour y prendre les petites, afin de les offrir au temple. Le nom דָלָה, à l'état construit דְלֵה (cf. קָנֶה, קְנֵה), avec *hé* radical, est attesté par le pluriel דלְהות de l'Inscription d'Oum el-Awâmid (l. 3); סָוִית — זָוִית, comme סֵכֶר pour זֵכֶר (*ibid.* l. 6), est un pluriel de זָוִית (زاوية), qui signifie «coin, cellule, chambre»; עָלֹת, enfin, est tout à fait hébreu, et a le sens que nous lui attribuons, *Isaïe*, XL, 11; *Ps.* LXXVIII, 71.

Je l'avoue, on est confondu devant deux essais d'interprétation également admissibles, et cependant si discordants, et auxquels, sans doute, viendront à l'avenir s'ajouter d'autres combinaisons plus ou moins probables, plus ou moins conformes au génie sémitique. On risquerait de discréditer ainsi la science épigraphique, appliquée aux inscriptions phéniciennes, si l'on ne se rendait pas compte de toutes les difficultés qu'il faut surmonter en se trouvant en face de ces assemblages de consonnes, entassées sans coupe de lettres en mots, sans être accompagnées de voyelles ou des lettres faibles qui en tiennent lieu[1].

La ligne 4 offre un groupe de dix lettres, qui semble mieux se plier à une tentative de déchiffrement. En laissant de côté les deux premières lettres תא, nous lisons sans efforts les huit autres : שִׁפֹן יָאֶ וּמַחֹ « du seigle beau et plein », et nous complétons ensuite les deux lettres réservées, en les considérant comme la fin du mot וָאַיְתֵא « et j'apportai », première personne singulier du futur *hiphil* de אתא. שִׁיפוֹן est le nom constant pour le seigle dans la *Mischnah*, et le mot devait appartenir aux idiomes vulgaires de la Palestine; nous connaissons déjà par deux exemples le mot [ה]יָאֶ, et מַח, hébreu מֵחַ « gras » de מוֹחַ « moëlle », s'applique, comme דָּשֵׁן, aux épis pleins, dont les grains sont forts en chair.

[1] Qu'on pense seulement à toutes les lectures qui ont été proposées pour les trente et une consonnes de la troisième ligne de l'Inscription d'Aschmoun'azar!

Nous ne devons pas taire que le mot que nous lisons *schifôn* peut tout aussi bien être lu שָׁפָן, nom d'un animal dont la chair était défendue aux Israélites et qui figure *Lévitique*, XI, et *Deutéronome*, XIV, à côté du chameau, du lièvre et du porc. Les anciens exégètes le prenaient pour un lapin; depuis Bochart on y voit une espèce de gerboise. Si la ligne 3 traite des étables, la dernière explication de שפן cadrerait assez bien; malheureusement, ne connaissant pas la longueur de chaque ligne, nous ne pouvons pas estimer combien il manque entre les deux bouts de lignes que nous avons sous les yeux.

Les onze lettres que présente la cinquième ligne m'ont paru longtemps résister à tout essai d'interprétation. Je présente donc avec une extrême timidité ce qui m'a paru acceptable. Je détache de nouveau les deux premières lettres רב, et je lis les neuf restantes : וְצו מִפַּס אֶתַּח. Le premier de ces trois mots signifie en hébreu « précepte, ordre »; ainsi *Osée*, V, 11 : הָלַךְ אַחֲרֵי צָו « il suit le précepte ». Le dérivé de la racine צָוָה est rare dans la Bible, et s'y distingue d'un autre dérivé de la même racine, מִצְוָה, par le blâme qu'il implique; il signifie toujours le précepte donné par les hommes, en opposition avec la Loi sainte, émanée de Dieu. Cette forme spéciale était peut-être empruntée aux cultes idolâtres des païens de la Palestine, qui nommaient צו les prescriptions religieuses de leurs divinités. On s'expliquerait ainsi son emploi spécial dans l'Écriture, et la place qu'elle occupe dans notre inscription. Nous connaissons

déjà le mot פַּס, qui se lit dans le Rituel de Marseille, ligne 20, et sur celui de Carthage, ligne 11. On l'a traduit tantôt « ordonnance, publication, décret », tantôt « table, sur laquelle une loi ou un décret est gravé ». Reste le dernier mot, אֶנְתַח, qui est la première personne du futur d'un verbe נתח. Ce verbe existe en hébreu, où il signifie « découper »; il appartient à la même famille que נתק « arracher, briser, délier »; נתץ « démolir, briser »; نسخ « effacer, abroger, abolir, copier », d'où نُسْخَةٌ « copie », et, en chaldéen : נוּסְחָא. Si donc le mot נתח avait ici le sens de « copier, transcrire », on traduirait l'avant-dernière ligne, suivie seulement du refrain : « et je veux copier l'ordonnance d'après le décret », fin très-convenable pour la première colonne, qui précède l'ordonnance elle-même, gravée sur la seconde colonne. Les deux lettres דב, qui commencent la ligne et que nous avons réservées, peuvent appartenir à un dérivé de נדב « offrir généreusement, volontairement », et terminaient la première partie du vers contenu dans cette ligne.

Je m'abstiens de toute explication des quatre lettres דללו, qui se lisent à la dernière ligne avant le mot קְדְמַת.

En terminant ce travail encore bien imparfait, je crois cependant que les résultats obtenus peuvent contribuer à former la conviction; que nous avons devant nous le fragment d'un Rituel des offrandes de prémices, précédé d'un morceau rimé qui lui sert d'introduction.

Voici maintenant le texte ponctué et rétabli d'après l'orthographe hébraïque, et suivi de la traduction :

I.

יוֹם הָאַרְבָּעִי
שִׂיחַ פְּרִי יָאֶה הַקְדֵשׁ…
תַקְדֵשׁ בְּחַדְרַת וְלֶחֶם קֽוֹדֶם…
הַקְדֵשׁ תֻּפִּינֵי הַלֶּחֶם הָאַחֵר…
וְתַּבִין יָאֶה לָבָן לָקַחַת תִּשְׁקֹד…
וְקִטַּרְתָּ לְבֹנָה דַקָּה שֶׁבַע פְּעָמִים…
יוֹם הַחֲמִשִׁי
לָשִׁית עֲלֹת הַחַדְרַת נֹפֶת עָוֹרֵב תִּשְׁקֹד
בָּנִים מָאתַיִם וּפ
…נ חָמֵשׁ…

II.

…משל
…קְדָמֹת
…פָּתַחְ]תִּי דְלֵה סֻוִית עָלֹת
…וָאֵי]תֵא (שָׁפָן ou) שִׁיפוּן יָאֶה וָמֵחַ
…נ]דב וְצַו מִפַּס אֶתַּח
…דללו קְדָמֹת

I.

Die quarto :
Ramum fructus pulcri consecra…
Consecra cum placentis et pane primo…
Consecra partes bene coctas panis alterius…
Et ficum pulcram albam prehendendi curam habebis…
Et suffies libanum minutum septies…
Die quinto :
Ponere super placentam mel…
Racemos ducentos…
…quinque…

II.

…primitias
…aperi portam stabuli lactantium
…affer siliginem pulcram et pinguem
…legemque e tabula transcribam
…primitias

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 JANVIER 1874.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu ; la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Robert Cust, présenté par MM. Garcin de Tassy et Renan.
Burgess, archéologiste de la présidence de Bombay, présenté par MM. Mohl et Barbier de Meynard.
Henri Cernuschi, présenté par MM. Garrez et Guyard.
De Menagios, docteur en droit et en philosophie, présenté par MM. Mohl et Garcin de Tassy.

M. Renan présente au Conseil et discute de nouvelles observations sur l'inscription nabatéenne qu'il a publiée et commentée dans le cahier d'octobre 1872 du *Journal asiatique*.

M. Renan remet au président une lettre de M. Prætorius, à Berlin, destinée au Journal. (Voir plus loin.)

On annonce un ouvrage de M. Taylor, à Londres, qui doit exposer une nouvelle théorie sur la langue étrusque. Il paraît que l'idée de M. Taylor est que l'étrusque appartient à la famille des langues touraniennes.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le comité de rédaction. *Journal des Savants*, décembre 1873. In-4°.

Par le secrétaire. *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution*, for the year 1871. Washington, 1873. In-8°, 473 p.

Par le gouvernement des États-Unis. *Sixth annual Report of the United States Geological Survey*, by F.-V. Hayden. Washington, 1873. In-8°, xi-844 p.

— *Annual Report of the chief Signal-Officer to the Secretary of war*, for the year 1872. Washington, 1873. In-8°, 292 p.

Par l'auteur. *Tableau servant à la transmission télégraphique des dépêches écrites en chinois*, et contenant tous les caractères usuellement employés dans des correspondances officielles, commerciales et particulières de la Chine, et leur représentation en nombres, dressé par S. A. Viguier, inspecteur divisionnaire du service des ports. Shanghaï, 1871. In-folio et in-8°.

— *La langue et la littérature hindoustanies en 1873*, revue annuelle, par M. Garcin de Tassy. Paris, 1874. In-8°, 86 p.

— *Catalogus codicum orientalium Bibliothecæ Academiæ Lugduno-Batavæ*, auctore M. J. de Goeje. Volumen quintum. Lugduni Batavorum, apud E. J. Brill, 1873. In-8°, 328 p.

— *Hygiène musulmane*, par le D[r] E. L. Bertherand. Deuxième édition, Paris, Challamel, 1874. In-8°. ٢٩-69 p.

— *Recherches historiques et étymologiques sur la langue anglaise* (histoire et grammaire), par E. Drouin. Meaux, 1873. In-8°, 84 p.

— *On some pahlavi inscriptions in South India*, by A. C. Burnell. Mangalore, 1873. In-4°, 15 p.

— *Beiträge zur Erklärung der himjarischen Inschriften*, von Fr. Prætorius. Drittes Heft (Anhang : *Ueber eine palmyrenische Inschrift*). Halle, 1874. In-8°, 51 p.

NOTES ÉPIGRAPHIQUES.

I.

ADDITION AU MÉMOIRE SUR L'INSCRIPTION NABATÉENNE DE POUZZOLES.

M. Joseph Halévy m'a proposé, sur l'inscription nabatéenne de Pouzzoles que j'ai publiée dans le numéro du *Journal asiatique* d'octobre 1873, plusieurs observations, dont quelques-unes pleines de sagacité. Je l'ai engagé à les publier; M. Halévy a préféré que je les fisse connaître aux lecteurs du *Journal asiatique*, et m'a autorisé à exprimer en même temps le degré plus ou moins complet d'adhésion que j'y donne.

1° En ce qui concerne le signe ꩜, M. Halévy croit que c'est l'א initial. Dans les inscriptions nabatéennes et hauraniennes, en effet, l'א a deux formes, l'une qui se rapproche beaucoup de l'א de l'alphabet carré, l'autre qui a la forme ovale d'une poche fermée par une ficelle ou d'un fruit avec son pédoncule. Partant de l'hypothèse susdite, M. Halévy, à la ligne 5, lit אבני «les pierres de ...», ce qui est assez séduisant; à la ligne 4, il prend l'א qui suit בירח pour un chiffre ordinal, et il traduit : «dans le premier mois». Mais à cela s'opposent de graves difficultés. Notre inscription emploie les chiffres pour la notation des années; pourquoi ne les emploierait-elle pas pour la notation des mois? Le nom des mois dans les inscriptions araméennes est toujours écrit en toutes lettres. Enfin, j'ai la plus grande répugnance à admettre que le signe ꩜ soit l'א initial[1], l'א fermé. Cet א

[1] On ne peut pas dire que les deux formes d'א que possède l'alphabet nabatéen soient affectées exclusivement à l'emploi initial, médial ou final (voir les inscriptions de Zeïd et Abdelga et les autres dont j'ai parlé dans ce Journal). Même dans notre inscription, le dernier א, qui n'est pas final, a la forme des autres א, qui sont finaux.

fermé n'est pas aussi incliné que l'est notre signe; l'א fermé a la même grandeur que les lettres de moyenne taille; l'appendice supérieur tourné vers la droite est très-considérable; or, dans notre inscription, le signe ꝺ a l'air d'être ouvert par le haut; l'appendice tourné vers la droite n'est pas sensible; l'intention évidente du lapicide a été de faire une lettre d'un corps plus petit; le point intérieur a bien l'air d'être une partie essentielle du signe. Je ne puis donc accepter sur ce point l'hypothèse de M. Halévy, tout ingénieuse qu'elle est.

2° Au lieu de voir dans בנהבל un composé de la racine בנ et du nom de dieu arabe هبل. M. Halévy décompose ainsi בנה־בל, orthographe conforme à celle des noms hébreux פדהאל et פדהצור. Il faudrait lire alors *Banabel*, et le sens serait : (*Ille*) *quem Belus ædificavit*. Comparez le nom de la ville *Bilbana* sur le golfe Persique. C'est là une idée très-heureuse. C'est peut-être la vraie. Cependant je n'abandonne pas mon *Banhobal*. Le dialecte nabatéen écrivait peu les quiescentes. Il semble que *Banabel* eût été écrit בנבל.

3° Voici maintenant une idée excellente de M. Halévy, que j'adopte sans hésiter. A la page 378 de mon mémoire, je disais combien il était surprenant qu'à la sixième ligne la partie supérieure du ל du nom que je lisais מלכו eût disparu, et j'avouais ne m'être résigné à cette lecture que faute d'une meilleure. Il était singulier, en outre, que la seconde date donnée par l'inscription se rapportât à un règne antérieur et fini depuis longtemps. Cela n'est guère conforme aux habitudes de l'antiquité. M. Halévy propose de lire מדכר. Cela répond parfaitement aux traits qui sont visibles et fait un sens excellent. La seconde date doit se compter alors par les années מדכר מלך נבטו « du susdit roi des Nabatéens », c'est-à-dire toujours de Haréthath. מדכר est l'équivalent exact de l'arabe مذكور. Seulement, l'araméen n'ayant pas la forme de participe passif *mafoul*, il faut ponctuer מְדְּכַר pour מתדכר, conformément à la règle Jahn-Oberleitner, p. 85. On peut aussi lire, si l'on veut, מַדְכַּר מְדַכַּר.

Cette lecture une fois acceptée, on ne peut pas dire que les difficultés pour l'agencement des lignes 4, 5, 6, soient levées; les doutes qui restent sur le signe ↄ et surtout les funestes lacunes de la pierre ne permettent pas encore à cet égard une hypothèse satisfaisante[1]; mais la date de la pierre est fixée d'une manière beaucoup plus plausible. Notre lecture, en effet, menait à supposer qu'avant le Haréthath de la troisième ligne avait régné un Malkou, ce qui obligeait à identifier notre Haréthath avec Aréthas II Philodème. On encourait alors diverses difficultés; d'abord le nom de reine au commencement de la ligne 4 ne répondait à aucune des épouses connues d'Aréthas Philodème. En outre, il était singulier de voir, dans les dernières années du règne d'Auguste, les Nabatéens jouissant, à la porte de Rome, d'une autonomie suffisante pour dater leurs inscriptions par le règne de leur roi de Pétra. Ces difficultés sont maintenant levées. Comme nous avions d'abord été porté à le croire (*Journal asiatique*, avril 1873, p. 323), l'inscription appartient au règne d'Aréthas I Philhellène, qui s'étend de l'an 90 à l'an 50 avant J. C., à peu près. La première date se rapporte à une année comprise entre l'an 12 et l'an 20 du règne d'Aréthas Philhellène, c'est-à-dire entre l'an 78 et l'an 70 avant J. C. La seconde date, indiquant l'année où la *mahramta* fut, si on peut s'exprimer ainsi, livrée au culte[2], devait être de très-peu postérieure à la première. Comme le nombre se terminait au moins par sept unités, c'était 17, 18, 19, ou 27, 28, 29, ou 37, 38, 39. Tout nous invite à prendre 17 ou 18, ou 19. Il semble donc bien que l'inscription a été écrite en l'an 73, 72 ou 71 avant J. C. Elle fut ainsi anté-

[1] Dans la partie fruste qui commence la cinquième ligne, M. Halévy suppose qu'il y avait [בתר ש]נת, «au bout d'une année». La lecture [ש]נת m'avait aussi été suggérée au Collége de France par un de mes auditeurs. Devant le moulage, je n'ose m'y attacher. On verrait des restes du ש, lettre forte et caractérisée. Les traces qu'on voit ne s'accordent pas avec cette hypothèse.

[2] Les inscriptions himyarites contiennent le mot מחרם, désignant aussi une sorte de *sacellum*.

rieure à la grande guerre de Pompée, qui mit pour la première fois les Romains et les Nabatéens aux prises en Orient.

II.

INSCRIPTION DE LAPITHOS.

(Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 36 et suiv.)

. Ligne 1. Je ne crois pas que ענת soit *Anaïtis*. Le nom sémitique d'*Anaïtis* paraît avoir été ܢܢܝ. (Voyez *Mém. de l'Acad. des inscr.* t. XXIII, 2ᵉ partie, p. 324, note 1.)

Ligne 3. M. Revillout me propose sur le nom du dédicateur une conjecture très-plausible. M. de Vogüé lit son nom sémitique בעלשלם בן [ס]סמי et son nom grec Πραξίδημος Σέσμαος. Dans cette hypothèse, il faudrait qu'il y eût Σεσμάου. Quand on considère que le ס à moitié effacé qui est avant מי... devait avoir un *fulcrum* incliné, se prolongeant à droite, on doute qu'il manque une lettre entre בן et סמי. En réalité, le père de Baalsillem ou Praxidème peut s'être appelé *Smaï*. Σέσμαος serait un nom égyptien composé de CЄ « fils », et de *Smaï*, comme CЄNOYTIOC, gén. Σενουτίου, de CЄ et NOYTЄ ou NOYTI, etc.[1] Cela étant, Σέσμαος serait à lui seul l'équivalent de בן סמי.

Ligne 4. Je pense que la première lettre est un ה, et qu'il faut lire הקדש. — Je lis מסבח pour מזבח, d'après la règle phonétique de phén. סכר = זכר (Cf. *Miss. de Phén.* p. 723 et additions).

Ligne 5. Je lis également מסל pour מזל. Comparez les מזרות = מזלות du livre de Job, et l'expression « sous une bonne étoile ».

[1] M. Revillout a la bonté de me remettre à ce sujet une note étendue, qui sera publiée dans le *Journal asiatique*.

III.

INSCRIPTION D'ÉRYX.

Grâce à l'obligeance des savants et zélés antiquaires que possède la Sicile, j'espère arriver à résoudre en partie le problème de cette singulière inscription. On sait qu'elle est perdue; on ne la connaît que par la copie qu'en prit Cordici et qu'il inséra dans son *Histoire d'Éryx*, restée inédite. L'ouvrage de Cordici se conserve dans un manuscrit de la bibliothèque de Palerme. C'est de ce manuscrit que Torremuzza tira son *fac-simile;* Gesenius à son tour copia fort inexactement le *fac-simile* de Torremuzza, ainsi que M. Blau l'a montré. Or, par l'entremise bienveillante de M. Michel Amari, associé étranger de l'Institut de France, et de M. Salinas, savant antiquaire et professeur à Palerme, j'ai pu obtenir un calque du dessin de Cordici qui se trouve dans le manuscrit de la bibliothèque de Palerme. Ce calque rectifie considérablement le *fac-simile* de Torremuzza, et donne la clef de deux ou trois caractères sur lesquels on s'est trompé jusqu'ici. M. Salinas fait observer que l'écriture du manuscrit (page 49) a été repassée à l'encre. Il a eu la bonté d'en proposer une photographie, qui sera un nouveau service rendu à ces études intéressantes et ardues.

Mais ce n'est pas tout; il existe en Sicile un second manuscrit de l'ouvrage de Cordici. M. Amari a la bonté de me faire espérer un calque ou une photographie du dessin contenu dans ce second manuscrit.

J'attendrai que j'aie reçu ce second calque pour publier celui que j'ai déjà entre les mains. Mais dès à présent je crois devoir faire connaître les résultats où ce calque m'a mené, et qui renversent de fond en comble les explications amphigouriques que Gesenius, Ebrard, Blau, Meier avaient proposées. L'inscription n'est pas, comme on l'a cru, une nénie funèbre; c'est une simple dédicace à Astarté ou Vénus

Erycine. Je lis la première moitié de la première ligne ainsi qu'il suit :

לרבת לאשתרת כבר חים

« A notre dame Astarté, force ou longueur de vie », en conformité avec la formule לענת עז חים « A Anat, force de vie », de l'inscription de Lapithos, dont nous venons de parler. La lettre qu'on a prise jusqu'ici pour un ש dans la copie de Torremuzza et de Gesenius est un א. L'emploi de א pour ע est un fait très-fréquent dans l'épigraphie punique de basse époque. A la fin de la quatrième ligne et vers le milieu de la cinquième ligne, on lit aussi certainement באל pour בעל.

Voilà donc une quatrième épithète théologique à ajouter aux trois que l'on possédait déjà : פן בעל, שם בעל, עז חים, כבר חים. L'analogue de ces dernières existe dans la théologie égyptienne.

Les lignes 4 et 5 contiennent le nom et la généalogie de celui qui a fait le vœu. On lit clairement le mot בן avant le nom propre qui commençait par באל, à la quatrième ligne; dans la cinquième ligne, on voit ce même mot se répéter quatre fois à intervalles réguliers.

Quant à la formule אש נדר, elle se trouvait peut-être vers le milieu de la troisième ligne; cependant je ne suis pas encore fixé à ce sujet.

L'inscription devait être mutilée quand Cordici la vit; car il semble bien qu'à la première ligne il y a ולרבת, si bien qu'il y avait avant Astarté une autre divinité.

Par le caractère et l'orthographe, l'inscription appartient au type des inscriptions puniques les plus modernes.

J'attends pour émettre d'autres conjectures que j'aie reçu les documents que M. Amari a eu la bonté de me faire espérer.

P. S. J'ai depuis reçu le calque du second manuscrit de Cordici, également autographe, grâce à l'obligeance de M. Salinas. Je reviendrai sur ce sujet. M. Derenbourg croit

que la lettre que je lis א est un ע ; mais cela ne change rien à l'interprétation ci-dessus proposée pour la première ligne.

Ernest RENAN

SÉANCE DU 13 FÉVRIER 1874.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu ; la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. DE UJFALVY, présenté par MM. Pavet de Courteille et de Charencey.

M. le ministre de l'instruction publique informe la Société que la souscription du ministère au Journal de la Société sera continuée pour l'année courante.

Des remercîments seront adressés à M. le ministre.

M. Oppert expose son système sur l'origine de l'alphabet perse; il en trouve l'origine dans l'alphabet cunéiforme assyrien. Ce sont des idéogrammes dont on a pris la signification en perse et qui ont ensuite servi aux différentes lettres de l'alphabet. M. Oppert applique son système aux différentes catégories de lettres, dentales, labiales, sifflantes, et en démontre la justesse par une série d'exemples. (Voyez la note insérée ci-après, p. 238.)

M. de Charencey développe une théorie sur la division symbolique du nombre douze chez les Sémites en deux parties, sept et cinq.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants,* janvier 1874, in-4°.

Par la société. *Zeitschrift der D. M. G.* tome XXVII, 4 cahiers. Leipzig, 1873, in-8°.

Par l'éditeur. *The Indian Antiquary,* ed. by Jas. Burgess, novembre et décembre 1873, in-4°.

Par le gouvernement néerlandais. *Bôrô-Boedoer* op het eiland Java afgebeeld door en onder toezigt van F. C. Wilsen, met toelichtenden en gedrukte verhandlingen von F. C. Wilsen, J. F. G. Brumund en andere bescheiden bewerkt en uitgegeven op last van ziine Excellentie den Minister van Kolonien door Dr C. Leemans. Leiden, Brill, 1873. In-8°, LIX-667 pages, 17 planches in-4° et 8 livraisons de planches grand in-folio.

Par l'auteur. *Numismatic and other antiquarian illustrations of the rule of the Sassanians in Persia,* A. D. 226 to 652. By Edward Thomas. London, 1873. In-8°, 94 pages et 2 pl.

— *Die melanesischen Sprachen* nach ihrem grammatischen Bau und ihrer Verwandtschaft unter sich und mit den malaiisch-polynesichen Sprachen untersucht von H. C. von Gabelentz. Leipzig, Hirzel, 1873, 186 pages. (Extrait du tome VII des *Abhandlungen der philologischen-historischen Classe der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.*)

— *Die Ausdrücke für « Sterben » im Mandschuischen,* von H. C. von Gabelentz. Broch. pet. in-8°, 10 p. s. d. n. l.

Par le gouvernement. *A catalogue of sanskrit manuscripts,* contained in the private libraries of Guzarât, Kâṭhiâvâd, Kachchh, Sindh, and Khândes. Compiled under the superintendance of A. Bühler, fasc. II à IV. Bombay, 1872-1873. In-8°, VIII-135, 141, 277 pages.

Par l'auteur. *La mort d'Hippocrate,* légende arabe, par M. Alfred Clerc (extrait de la *Gazette médicale de l'Algérie*). Alger, 1858. In-8°, 25 pages.

— *Méthode de lecture arabe,* par M. A. Clerc. Alger, 1858. In-4°, ٨٠ pages.

Par M. de Charencey. *Le Mythe de Votan,* étude sur les origines asiatiques de la civilisation américaine, par H. de Charencey. Alençon, 1871. In-8°, 144 pages.

— *Actes de la Société philologique,* t. II, n° 1, t. III. nos 2, 3, 4 et 5. Paris, Maisonneuve, 1873-1874. In-8°. (Recherches sur la flore Aïno, par H. de Charencey; — Chrestoma-

thie algonquine; — L'S causatif et le thème N dans les langues de Sem et de Cham, par V. Ancessi; — Le dialecte des Falachas, par J. Halévy; — De quelques idées symboliques se rattachant au nom des douze fils de Jacob, par H. de Charencey.)

Par l'auteur. *Essai sur les institutions politiques, religieuses, économiques et sociales de l'empire des Incas*, par Ch. Wiener. Paris, Maisonneuve, 1874. In-4°, 604 pages et 5 planches.

— *Antiquités américaines*, par L. Angrand (extrait de la *Revue générale de l'architecture et des travaux publics*). In-4°, 45 pages et 3 planches.

NOTE DE M. OPPERT SUR LA FORMATION DE L'ALPHABET PERSE.

Il y a vingt-sept ans, j'achevais, par la constatation des diphthongues, la lecture de l'alphabet cunéiforme perse, dont le déchiffrement avait été presque complétement opéré par Grotefend, Rask, Burnouf, Lassen, Beer, Jacquet, Holtzmann et Rawlinson.

Depuis 1847, je n'ai jamais laissé de côté ces débris, malheureusement trop exigus, du passé; je me suis toujours demandé à quelle origine on devait rattacher le seul *alphabet* cunéiforme. On sait que les autres systèmes cunéiformes proviennent tous d'une même écriture hiéroglyphique, idéographique et syllabique, et qui a été nommée *anarienne*, en opposition avec le système arien des Perses. Aucune trace de ressemblance ne reliait cet alphabet au syllabaire anarien ou sumérien, et la comparaison, même superficielle, des lettres perses avec les caractères sumériens afférents à la même valeur syllabique excluait toute origine commune. Au surplus, l'alphabet perse offre une particularité unique. Un petit nombre de lettres, telles que *p, b, th, s, ç, y, h*, pouvaient s'employer devant toutes les voyelles; mais la plus grande partie des articulations variaient de signes selon la voyelle suivante. Cependant deux sons seuls, *d* et *m*, ont trois re-

présentants pour les trois voyelles *a*, *i*, *u*; la plupart n'en ont que deux, sauf deux exceptions, une pour *a* et *i* ensemble, et l'autre pour *u*; mais jamais un caractère ne désigne un son devant un *a* seul[1]; de plus, la lettre qui exprime cette valeur indique aussi la consonne quiescente. Ces particularités écartaient déjà l'origine basée sur les syllabes anariennes, quand même la forme des caractères ne s'y serait pas absolument refusée. Pourquoi aurait-on exclu des lettres aussi peu compliquées que le sont les *du*, *ti*, *ri*, *me*, *su*, *nu*, et tant d'autres, et pourquoi n'aurait-on pas procédé avec cette régularité qui distingue le syllabaire assyrien? Mais il y a une autre raison, plus grave encore. L'écriture anarienne offre un sérieux inconvénient : les articulations de *v* et *m* sont constamment représentées par le même caractère. Dans l'alphabet perse, le *m* devant *a* est distinct du *v* devant *a*; le *m* devant *i* est différent du *v* devant *i*, et le *m* devant *u* ne ressemble pas au *v* devant *u*. Ces signes ne peuvent pas provenir de la même lettre. En dehors de ces difficultés, il y en a une troisième : l'assyrien manque de *f*, *th*, *h*, *ć* (tch), *ź* (j), et pourtant l'alphabet perse contient ces sons.

La comparaison de ce système graphique n'admettait pas non plus une origine phénicienne, magadhienne ou autre. Une circonstance, au contraire, démontre qu'il dérive certainement des signes babyloniens. J'ai prouvé, en 1858, que le mot *roi*, qu'on avait lu *naqa*, n'était qu'un seul signe, dé-

[1] A ce que nous sachions, du moins. La thèse en elle-même est probable, puisque la lettre *a* indique et la lettre quiescente et la consonne mue par *a*. Il n'y aurait, d'ailleurs, que deux cas *possibles*, le *k* et le *z*. On pourra encore alléguer en faveur de cette thèse que, pour exprimer *ka*, on ne peut écrire que la lettre *k* devant *a*, et que, pour rendre *ku*, on *peut* écrire le *k* devant *u*, sans la voyelle. Cette raison paraîtra péremptoire; elle ne l'est pas cependant, car le *h* seul signifie aussi *hi*, et le *kh* paraît se lire *khi* dans les noms de *Franukhya* (Pharnuchès) et *Çikhyuvatis*, nom du fort de Médie où le pseudo-Smerdis fut assassiné. Le nom a été mal lu *Çikhthuvatis*. Il faut lire, quoiqu'il y ait le *h* sans *i*, *anāhitā*, *āhiy*, *parikārahidis*, *vikanāhidis*, *athahiy*, et, pour ce dernier, M. Spiegel n'aurait pas dû abandonner l'heureuse idée qu'il avait eue. Le démonstratif *hya* pour *hiya* a entraîné le *tya* des cas obliques.

rivé de l'idéogramme néobabylonien de *roi;* qu'il se prononçait *khsāyathiya,* et qu'il datait, contrairement à mon ancienne opinion, des premiers inventeurs de l'écriture [1]. J'ai trouvé plus tard les signes de *nom* et de *fils,* qui se rattachent également au système de Babylone. Je connais aujourd'hui neuf idéogrammes qui proviennent de cette écriture. Il y a donc raison de croire que tout le système dérive des signes babyloniens, et je pense démontrer aujourd'hui comment l'alphabet perse a été constitué. Voici ce qu'on peut prouver :

1° Cyrus est l'inventeur de cette écriture;

2° Cette écriture a été tirée du système graphique de Babylone, peut-être même après la prise de cette ville;

3° On a choisi trente-six mots, pour le sens desquels il existait des idéogrammes babyloniens, et l'on a donné à chaque caractère la valeur de la lettre qui commençait le mot perse correspondant;

4° Les caractères babyloniens ont été modifiés selon les principes suivants :

a. On a banni les clous barrés, diagonaux, les pilons, les petits crochets accumulés; on a admis seulement les clous droits, verticaux ou horizontaux, et les grands crochets.

b. On n'a admis pour chaque lettre que trois, quatre ou cinq éléments, en réduisant la lettre à la forme la plus simple possible.

Voilà les principes qui se dégageront des détails suivants :

Il n'y a pas une seule lettre perse dont la valeur offre le moindre doute; ce seraient tout au plus des questions de prononciation, telles que *s, ç, z, ź, z, v,* qui pourraient soulever quelque discussion, ainsi que l'articulation complexe de *thr.* La lettre *ǵ* (*dj*) semble manquer en perse. Les articulations

[1] J'avais attribué les textes de Suse, où ces signes se trouvent, à Darius II Nothus. Mais ce roi n'a jamais pu faire des inscriptions à Suse; un document d'Artaxerxès II, fils de Darius II, nous montre qu'il rebâtit le palais, incendié sous Artaxerxès I[er]. Donc, les textes de Suse sont de Darius I[er]. Pendant cet intervalle, Babylone remplaça la capitale d'Elam. (Voir *Journal asiatique,* 1872, t. XIX, p. 556.)

de *a, i, u, k, g, kh, d, th, p, b, f, ċ, m, n, r, l, y, h* sont, même quant à la prononciation, en dehors de toute controverse. Voici quelques exemples :

Le caractère babylonien signifiant œuvre, en perse *karta,* a donné le *p;* le soleil, *kuru,* a fourni le *k* devant *u.* Le caractère signifiant « ciel et terre, monde », *gaithā,* a fait *g;* le talon, *guzaka,* a donné *g* devant *u.* L'idéogramme tuyau, canal, en perse *nāla,* a fourni le *n;* le cil, en perse *nuna,* donne le *n* devant *u.* Le mot chef, *mathista,* donne le *m* devant *a;* la récompense, *miźda,* le *m* devant *i;* le poing, *musti,* le *m* devant *u.* L'idéogramme pour cinq, en perse *pañča,* fait le *p.* Le signe pour matière, *bavana,* donne le *b;* le signe du pluriel, de la multitude, *frātha,* fournit le *f;* le signe désignant le bien, *syātis,* donne le *s;* le firmament, *çpithra,* donne le *ç;* l'éternité, *zaruvana,* le *z;* le sacrifice, *havana,* le *h.* L'idéogramme pour mystère, *rāza,* fournit le *r;* la parole, *ruti,* le *r* devant *u.* Le caractère pour soutien, *lakhsa,* donne le *l.* Les voyelles dérivent de la manière suivante : le signe pour maître, *aura,* fait *a;* la brique, *isti,* fait *i ;* le caractère désignant large, grand, *uru,* fait *u.*

Le système alphabétique des Perses porte le cachet de celui qui l'inventa; le nom de Cyrus peut être écrit avec les caractères signifiant soleil, nom heureux, ou *ku ru s,* si l'on supprime le *u* qui n'est pas strictement nécessaire, puisque le *k* et le *r* ne s'emploient que devant *u.*

Ce fait se joint à un autre, c'est que le *u* représente le mot *uru,* et que le *k* et le *u* ensemble donnent déjà *kuru.* Ces circonstances indiquent que l'inventeur a voulu perpétuer le nom du fondateur de l'empire perse.

Toutes les formes prototypes sont exclusivement néobabyloniennes, ainsi que le prouvent les lettres *kh, t, d* (*i*), *th, m* (*u*), *n* (*u*), *u, l,* et d'autres. A l'époque de l'invention de ces caractères, Babylone seule était prépondérante, et peut-être l'invention date-t-elle de l'époque où Cyrus fut roi de cette ville; dans ce cas, l'écriture perse aurait pris naissance entre 538 et 529 avant J. C. Nous faisons maintenant suivre le re-

levé des trente-six lettres de l'alphabet perse, en mettant : 1° le numéro d'ordre; 2° la valeur syllabique du caractère babylonien, s'il en a une; 3° sa signification idéographique; 4° la forme prototype; 5° la lettre perse; 6° le mot perse qui en exprime le sens, et 7° la valeur alphabétique qui en découle.

NUMÉROS d'ordre. 1	VALEUR syllab. 2	VALEUR IDÉOGRAPH. 3	BABY-LONIEN. 4	PERSE. 5	SIGNIFICATION en perse. 6	VALEUR alphabétiq. 7
1	*śa*	être souverain			*aura*	*a*
2	...	brique			*isti*	*i*
3	*sul*	grand, large			*uru*	*u*
4	*kak*	œuvre			*karta*	*k (a, i)*
5	*ut*	soleil			*kuru*	*k (u)*
6	*im*	ciel et terre			*gaithā*	*g (ai)*
7	*nir*	talon			*guzaka*	*g (u)*
8	*kar*	puissant			*khsaita*	*kh*
9	*mal*	maison			*taćara*	*t (a, i)*
10	...	quatre éléments			*turïya*	*t (u)*
11	*e*	édit			*dāta*	*d (a)*
12	*zu*	texte			*dipi*	*d (i)*
13	*tul*	nuage			*duma*	*d (u)*
14	...	brillant			*thukhra*	*th*
15	*ya*	cinq			*pañća*	*p*
16	*iz*	matière			*bavana*	*b*

NUMÉROS d'ordre. 1	VALEUR syllab. 2	VALEUR IDÉOGRAPH. 3	BABYLONIEN. 4	PERSE. 5	SIGNIFICATION en perse. 6	VALEUR alphabétiq. 7
17	*mis*	multitude	[illegible]	[illegible]	*frātha*	*f*
18	*bi*	tuyau, canal	[illegible]	[illegible]	*nāla*	*n* (*a*, *i*)
19	*in*	cil	[illegible]	[illegible]	*nuna*	*n* (*u*)
20	*nun*	chef	[illegible]	[illegible]	*mathista*	*m* (*a*)
21	*d*	récompense	[illegible]	[illegible]	*miżda*	*m* (*i*)
22	*zak*	poing	[illegible]	[illegible]	*musti*	*m* (*u*)
23	*ma*	mystère	[illegible]	[illegible]	*rāza*	*r* (*a*,*i*)
24	*mu*	parole	[illegible]	[illegible]	*ruti*	*r* (*u*)
25	*pin*	fondement	[illegible]	[illegible]	*lakhsa*	*l*
26	*si*	mémoire	[illegible]	[illegible]	*yāta*	*y*
27	...	paradis	[illegible]	[illegible]	*vahista*	*v* (*a*, *u*)
28	*ip*	renommée	[illegible]	[illegible]	*vidā*	*v* (*i*)
29	*mar*	char	[illegible]	[illegible]	*čakhra*	*č*
30	*ḥi*	bien	[illegible]	[illegible]	*siyātis*	*s*
31	*as*	firmament	[illegible]	[illegible]	*çpithra*	*ç*
32	...	éternité	[illegible]	[illegible]	*zaruvana*	*z*
33	*pa*	temps de la vie	[illegible]	[illegible]	*żaya*	*ż* (*a*, *u*)
34	*sir*	météore, charbon	[illegible]	[illegible]	*żigāla*	*ż* (*i*)
35	...	sacrifice	[illegible]	[illegible]	*havana*	*h*
36	*śi*	corne	[illegible]	[illegible]	*thruva*	*thr*

Les crochets superposés , sont changés en un seul grand crochet , et les traits brisés , généralement en un seul clou, , . Puis l'élément devient ; tous les accessoires sont écartés, s'ils ne sont pas nécessaires pour distinguer les signes perses entre eux.

Voici les idéogrammes perses avec leurs représentants babyloniens. Le premier idéogramme est le signe perse, et le second celui de Babylone.

NUMÉROS d'ordre.	PERSE.	BABY-LONIEN.	SIGNIFICATION idéographique.	SIGNIFICATION en perse.
1			roi	*khsāyathyia*
2			déesse [1] (terre)	*bumi*
3			les pays	*dahyāva*
4			nom	*nāma*
5			fils	*puthra*
6			prince, Perse	*Pārça*
7			arme?	*franā?*
8			Ormazd	*Auramazda*
9	....	....	volonté (effacé)	*vasnā*

[1] M. Ménant a déjà proposé pour les signes 2 et 3 des assimilations qui ont résulté du principe posé par l'identification du signe émise dans mon *Expédition de Mésopotamie*, tome I, *addenda*. Le même savant avait tenté aussi de rattacher les signes perses aux syllabes assyriennes équivalentes; mais cette idée n'a pu être adoptée, à cause même de la dissemblance radicale de la presque totalité des signes. Cette difficulté est, comme nous l'avons dit, encore la moins grave de toutes les objections qu'on peut soulever contre l'ingénieuse hypothèse de mon honorable ami et collaborateur.

On voit la génération des signes perses, dont les formes sont même plus raccourcies que celles des lettres alphabétiques. Il est probable que, sur les trente-six signes, quelques-uns s'expliquent d'une manière plus frappante encore; mais le principe général semble être posé. Les mots perses ne soulèveront aucune objection; quant au sens attribué aux signes assyriens, j'établirai par des citations quelques-unes des significations qui paraissent ici pour la première fois.

Il ne paraît pas manquer une seule lettre; les significations expriment des notions propices; la superstition s'est mêlée de la confection de l'alphabet : ainsi l'on comprend l'exclusion de quelques combinaisons néfastes. D'autres ont simplement été supprimées, parce qu'il n'y avait pas de terme perse commençant par les lettres, par exemple, *vu*, ou parce que l'écriture babylonienne ne contenait pas de signe pour rendre l'idée exprimée par le terme arien.

J. Oppert.

RÉCLAMATION DE M. PRÆTORIUS.

M. Renan m'a remis une lettre en allemand de M. Prætorius à Berlin, destinée au *Journal asiatique*. Je ne l'insérerai pas, pour ne pas donner à M. Halévy le droit d'y répondre, car je suis très-désireux de préserver le Journal d'un échange de récriminations qui ne serviraient pas à la science et ne pourraient que nuire aux personnes qui y seraient engagées; mais je dois donner acte à M. Prætorius de la protestation qui est le but de sa lettre.

M. Halévy s'était plaint (*Journal asiatique*, octobre 1873, p. 392) que M. Prætorius, tout en condamnant *in toto* son travail sur les inscriptions sabéennes, avait adopté son interprétation de certains termes que M. Prætorius, dans un travail antérieur, avait expliqués différemment, ou qu'au moins il s'en était rapproché. M. Prætorius déclare qu'il est arrivé à son interprétation par l'étude même des inscriptions, et qu'il n'a

rien emprunté à la traduction de M. Halévy; qu'on peut critiquer son travail, mais qu'il n'admet pas qu'on touche à son honneur littéraire.

Effectivement, les inscriptions de M. Halévy avaient paru dans le cahier du *Journal asiatique* de février-mars 1872, pendant que ses premières traductions n'ont été insérées que dans le cahier de juin. M. Prætorius a donc eu le temps d'étudier les textes avant de voir les traductions, et puisqu'il affirme qu'il a formé son opinion sur les textes, je constate volontiers sa déclaration, de la sincérité de laquelle je n'ai aucun droit de douter.

Mais M. Prætorius me permettra peut-être de lui faire observer que personne autre que lui ne pouvait savoir cela, et que M. Halévy, qu'il venait de juger si sévèrement, pouvait et devait s'y tromper; de là des réponses irritées à des critiques irritantes. En général, je ne comprends pas l'âpreté avec laquelle on discute de choses qui portent aussi peu à la passion que des inscriptions sabéennes. Dans aucun cas, le dédain n'est à sa place envers un homme qui, comme M. Halévy, a cherché au péril de sa vie et à travers mille fatigues et des misères de tout genre ces inscriptions mêmes dont s'occupe M. Prætorius. Cette considération seule devrait lui assurer de la part de tout le monde l'observation des règles de l'urbanité que l'on doit à soi-même et aux autres, surtout quand on les critique. Je suis convaincu que M. Halévy fera, de son côté, ce qui dépendra de lui pour que les divergences d'opinion, inévitables dans des matières aussi neuves et aussi difficiles, ne dégénèrent pas en querelles.

J. M.

Sopra il Codice arabico sulle Palme, illustrazioni del Cav. Prof. S. Cusa. Palermo 1873, in-8° (22 pages).

La Palma, nella poesia, nella scienza è nella storia Siciliana, per Salvatore Cusa. Palermo, 1873 (63 pages).

M. Cusa, professeur à l'Université de Palerme, a trouvé

dans la bibliothèque de cette ville un manuscrit d'un ouvrage arabe sur les palmiers, par Abou Hatem el-Segestani; il donne dans la première de ces brochures la description du manuscrit et les renseignements sur l'auteur que lui fournissent surtout Ibn Khallikan et le Fihrist.

Dans la seconde brochure, M. Cusa traite dans un premier chapitre du rôle que joue le palmier dans la poésie et la symbolique; dans le deuxième, il traite de son histoire naturelle, et dans le dernier il parle en particulier de l'histoire et de la culture de cet arbre en Sicile. Tout ce travail est accompagné de notes savantes et souvent curieuses.

J. M.

Deux traductions du *San-tseu-king* et de son commentaire, par le marquis d'Hervey de Saint-Denys. Extrait du *Ban-zaï-sau.* Genève, 1873, in-8° (27 pages).

Ce cahier forme un appendice à l'édition et à la traduction du « Livre des trois mots », par M. Julien, publiées dans la collection de M. Turretini. Il contient la réponse de M. d'Hervey de Saint-Denys à un article de la *Revue critique,* dans lequel le travail de M. Julien avait été défavorablement jugé en comparaison d'une traduction du même livre par M. Pauthier.

La lecture de la brochure m'a convaincu que M. d'Hervey a très-suffisamment justifié le travail de M. Julien, comme le plus conforme au texte; mais, ne pouvant ni ne voulant entrer dans le détail de cette controverse, je ne fais qu'engager les sinologues qui s'intéressent à cette question à examiner eux-mêmes le travail de M. d'Hervey.

J. M.

Geschichte Bochara's oder Transoxaniens von den frühesten Zeiten bis auf die Gegenwart, nach orientalischen und unbenützten handschriftlichen Quellen, zum erstenmal bearbeitet von Hermann Vambery. 2 vol. Stuttgart, 1872, in-8° (XLII-230 et VI-248 pages).

Monnaies des Nomes de l'Égypte par Jacques de Rougé. Paris, 1873, in-8° (71 pages et 2 planches).

L'auteur étudie dans cet excellent travail les monnaies frappées en Égypte, non pas sous leur aspect monétaire, mais pour faire ressortir les données géographiques et mythologiques que ces monnaies ajoutent à nos connaissances de l'Égypte ancienne.

The sixth great Oriental Monarchy, or the Geography, History and Antiquities of Parthia, collected and illustrated from ancient and modern sources by G. Rawlinson. Londres, in-8° (XIV et 458 pages, avec cartes et gravures).

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-MAI 1874.

ESSAI

SUR

LA LÉGENDE DU BUDDHA,

SON CARACTÈRE ET SES ORIGINES,

PAR M. SENART.

(Suite.)

CHAPITRE TROISIÈME.

LA VIE DE ÇÂKYAMUNI.

(Première partie.)

La lutte contre Mâra et l'intelligence parfaite.

Aucun lecteur européen n'est tenté de méconnaître que les vies traditionnelles de Çâkyamuni sont pleines de détails et de traits que leur caractère surnaturel et merveilleux doit faire reléguer dans le domaine de la fiction ou de la fantaisie. Il n'y a pas lieu d'insister sur un fait qui est de toute évidence. Mais tout, dans les contes les plus certaine-

ment mythologiques, n'est pas également invraisemblable ou impossible; il n'est guère de fable dont on ne puisse, au prix de quelques retranchements, tirer un semblant d'histoire authentique, un récit qui, considéré en lui-même, ne soit condamné par aucune absurdité apparente. L'épreuve à cet égard est faite dès longtemps. Le doute qui touche d'abord la proportion de vérité historique dissimulée sous les additions légendaires peut ainsi se préciser et s'étendre; la question qui se pose dans chaque cas particulier est celle-ci : sommes-nous en présence d'un fait réel, plus ou moins déguisé, plus ou moins surchargé d'ornements poétiques? Sommes-nous en présence d'un mythe véritable, réduit, avec plus ou moins de bonheur, à des proportions acceptables, à des apparences humaines? Dans la seconde alternative, la preuve est souvent délicate à faire, comme en un sujet où l'imagination a une part assez large. Elle s'appuie bien sur l'invraisemblance du récit, ramené autant que possible à ses termes les plus simples, sur l'enchaînement mal motivé des événements, la disproportion entre les causes et les effets; mais elle est surtout indirecte et puise sa plus grande force soit dans le rapprochement de légendes sensiblement comparables, soit dans la lumière que l'interprétation mythologique répand sur les données traditionnelles les plus singulières. C'est spécialement à ces deux ordres d'observations que sont consacrés ce chapitre et le suivant. Je ne puis toutefois m'empêcher de remarquer dès l'abord que, dans bien des

cas, l'analyse supplée mal à l'impression directe des textes et en rend difficilement la force pressante. Quant aux causes qui ont pu grouper en un petit cycle ces épisodes divers, à l'unité qui en a créé ou maintenu la cohésion, je renvoie aux *conclusions* les remarques nécessaires sur ce point.

Après avoir reconnu à la qualité de Buddha certaines attaches mythologiques et divines, nous demeurerons dans la suite logique de cette étude, en recherchant d'abord par quels moyens Çâkya s'élève à cette dignité. Il importe plus d'aller droit aux faits caractéristiques, décisifs, que de suivre scrupuleusement une succession chronologique vraie ou supposée.

I.

Les éléments du récit. — Mâra. — L'arbre. — Le trône de l'Intelligence.

La lutte contre Mâra et l'acquisition de la Sambodhi est d'ailleurs, entre tous les tableaux de la légende, celui peut-être où les éléments fictifs sont le plus apparents et le plus nombreux. Ce que la critique la plus conservatrice et la plus optimiste en peut prétendre tirer d'information historique se réduit à peu de chose : Çâkya aurait, à un moment donné de sa carrière, éprouvé un trouble moral profond; mais, ayant triomphé dans cette lutte intérieure, il se serait assis au pied d'un arbre; et là, par un effort prolongé de méditation, il serait enfin entré en possession des formules définitives de sa doctrine.

Tout ce qui dépasse ces simples données ne devrait être tenu que pour une fiction poétique, pour une allégorie[1]. Mais faut-il considérer comme acquis ce minimum même de réalité ? On comprend combien le jugement changerait, s'il nous était possible de démontrer que nous n'avons pas ici affaire à une allégorie, invention artificielle et arbitraire, mais à un mythe, à une vieille peinture et à de vieux symboles naturalistes auxquels il suffit d'appliquer la clef mise en nos mains par de récentes recherches; que ni cet ennemi, ni cette victoire, ni cet arbre officieux n'appartiennent en propre à Çâkya; que les éléments spécifiquement buddhiques ou simplement moraux, loin de représenter l'inspiration première du récit, n'y sont qu'un alliage, y portent le sceau d'un remaniement secondaire, d'une accommodation intéressée.

On se rappelle dans quelles circonstances se produit la scène. Après six années de macérations et d'austérités qui ne l'ont pas mis en possession de cette sagesse absolue qu'il recherche, Çâkya renonce à des pratiques impuissantes; entrant dans une voie nouvelle, il se baigne, prend de la nourriture; du même coup il recouvre sa force et sa splendeur perdues. Il se met en marche vers l'arbre de Bodhi, et c'est seulement alors, après qu'il s'est assis sous l'arbre sacré, que commence la querelle. On remarquera que, dans toutes les versions, Çâkya apparaît comme

[1] Köppen, *Die Relig. des Buddha*, I, 89 n. Hardy, *Man. of Budhism*, p. 171 n.

l'agresseur; c'est lui qui menace de destruction l'empire de Mâra[1], alors même qu'il n'est pas représenté provoquant son adversaire par un appel direct[2]. Ce trait écarte d'abord l'idée d'une « tentation, » dans notre emploi théologique du mot, et nous place dans le sens véritable d'une action où tous les textes nous montrent la lutte de deux rivaux qui se disputent l'empire du monde. Ce point est d'autant plus digne de remarque que la suite du récit se partage en deux actes[3], et offre deux aspects trop différents pour être également justifiés, pour être considérés comme contemporains d'origine : c'est, d'un côté, une lutte violente dans laquelle Mâra, suivi d'une monstrueuse armée, s'escrime contre le Bodhisattva à grand renfort de coups épouvantables et d'armes prodigieuses; tandis que, d'autre part, nous voyons ses filles essayer sur le Docteur de toutes les séductions des sens. Le second élément du tableau, s'il répond mieux que l'autre à la notion d'une lutte morale, d'un combat religieux, est aussi le moins essentiel à la contexture générale de ce drame. C'est ce que prouve le début même de la lutte qui s'engage

[1] Buddhaghosa, ap. Turnour, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, p. 812. Bigandet, *The Life of Gaud.* p. 80.

[2] *Lal. Vist.* 375, 7 et suiv. Notes du *Foe koue ki*, p. 288.

[3] Il est vrai que dans le *Lal. Vist.* tant au ch. XXI qu'au ch. XXIV, chacun des épisodes se trouve répété à deux reprises : il y a deux luttes violentes et deux tentations. Cette particularité (voy. Köppen, *ouvr. cité*, p. 90 n. 1), peu importante en elle-même, n'est évidemment que le résultat d'une amplification arbitraire, assez conforme au caractère général de l'ouvrage, et dont les chapitres en question offrent encore d'autres exemples.

dans des termes bien différents; et la suite du récit n'attribue en effet qu'une importance toute secondaire à cette tentative : elle se produit seulement après l'échec du démon, après que sa défaite est en réalité consommée[1]. L'emploi si vulgaire, dans les poëmes épiques, de ces épisodes de séduction interdirait à lui seul de chercher dans cette partie de notre récit le sceau de son originalité et sa raison d'être. J'ajoute, et c'est là une considération décisive, qu'elle ne concourt pas mieux au but primitif de la scène qu'elle ne s'accorde avec ses commencements[2].

Il est aisé de reconnaître que la tendance morale est étrangère à la donnée première du dénoûment, comme les détails du même ordre[3] à la forme la

[1] La relation chinoise reproduite par Klaproth, *Foe koue ki*, p. 288, 289, renverse, il est vrai, la succession des événements, et motive l'attaque violente de Mâra par la fureur que lui inspirent l'échec et le retour de ses filles, vieillies et défigurées. On sent assez que c'est là une altération réfléchie, œuvre d'un légendaire choqué des invraisemblances et des incohérences qui justement assurent aux autres versions une autorité incontestablement supérieure. Et précisément, des deux variantes de la scène de séduction fournies par le *Lalita Vistara*, c'est la seconde, dénoncée comme la plus artificielle par l'introduction des noms abstraits et allégoriques, que reproduit ce texte. Fa-Hian lui-même ne parle que de l'essai de séduction et passe sous silence l'effort de Mâra, montrant ainsi clairement que la légende était de plus en plus entraînée dans ce sens par l'action secondaire des préoccupations théologiques et scolastiques. De même Hiouen Thsang, *Voyages*, I, 473.

[2] La Vie de Buddhaghosa, ap. Turnour, p. 812 et suiv. passe complétement sous silence toute intervention des filles de Mâra. Elles sont pourtant bien connues des Buddhistes méridionaux. Voy. par ex. *Dhammap*. p. 164.

[3] Je citerai, par exemple, dans le *Lal. Vist*. p. 387 et suiv. le

plus ancienne de l'action. Cette évolution soudaine dans la vie de Çâkya, cette résolution de renoncer à la voie qu'il est réputé suivre depuis longtemps, est très-faiblement motivée dans toutes les relations[1]. Quant à la vertu particulière de cette méditation suprême, entreprise sous l'arbre de Bodhi, elle n'est motivée en aucune manière; elle ne se peut, à vrai dire, expliquer que par un lien spécial et mystérieux qui rapproche l'arbre de l'illumination complète, attache à la possession de l'un l'acquisition de l'autre, et paraît confondre ces deux termes dans une unité singulière dont nous avons à découvrir le secret. De fait, dès que Mâra voit que « le Bodhisattva est déjà sous l'arbre, » il se sent vaincu[2]; et son objet est beaucoup moins de blesser, de tuer son adversaire, que de l'éloigner de cet arbre merveilleux[3]. C'est ce qu'explique plus au long la Vie barmane quand elle fait dire à Mâra : « Siddhârtha, ce trône n'est point fait pour vous; hâtez-vous de le quitter; c'est à moi qu'il appartient[4] ! » Dans le Lalita Vistara, « éloigner le Bodhisattva de l'arbre » est pour Mâra expression synonyme de cette autre : « vaincre le

conseil tenu par Mâra et ses lieutenants, aux noms significatifs (voy. Köppen, p. 89 n.); ce n'est qu'un artifice ingénieux pour introduire de nouvelles louanges, de nouvelles exaltations du Bodhisattva.

[1] Le *Lalita Vistara*, tout en sentant cette grave lacune, l'a assez maladroitement comblée (p. 330, l. 5 et suiv.); il explique le même par le même, ou plutôt le primitif par le dérivé.

[2] *Foe koue ki*, p. 288.

[3] Buddhaghosa, *loc. cit.* p. 813.

[4] Bigandet, *Life of Gaud.* p. 82. Analogue, Hardy, *Man. of Budh* p. 176.

Bodhisattva[1]; » « s'approcher du pied du roi des arbres, » c'est entrer en possession de la Sambodhi (427, 3), c'est « toucher le lieu de l'immortalité » (190, 1). L'arbre devient ainsi l'enjeu véritable de tout le combat. Nous arrivons en dernière analyse à cette phrase mythologique : « Le Buddha s'empara de l'arbre; Mâra s'efforça en vain de le lui enlever, » comme à la base première de tous les développements légendaires ou moraux que présentent les rédactions définitives.

En examinant d'un peu près la peinture de cette lutte étrange, où nous sommes ainsi forcés de reconnaître la partie centrale comme le pivot du récit tout entier, on trouve que tous les éléments en sont bien connus d'ailleurs. Le Lalita Vistara[2] nous montre l'armée de Mâra sous les traits les plus hideux : ce sont des Râkshasas, des Piçâcas aux formes monstrueuses et innommées; traits humains altérés et déformés, figures d'animaux formidables ou grotesques[3], ils réalisent toutes les laideurs et toutes les épouvantes; pourvus de toutes les armes imaginables, ils ont d'ailleurs le pouvoir de se transformer

[1] *Lal. Vist.* 393, 1; 402, *init.* 426, 14; 429, 7, etc. La victoire de Mâra consisterait à mettre en pièces ou seulement à ébranler, c'est-à-dire à éloigner l'arbre. *Lal. Vist*, 391, 2; 404, 9; 419, 8; 423, 2; 430, 9; 454, 5.

[2] *Lal. Vist.* 381 et suiv. 431 et suiv.

[3] On peut comparer les Yâtudhânas dont l'origine nuageuse ne saurait faire doute. Voy. p. ex. *Indische Stud.* IV, 400. Cf. dans le Veda, Vṛitra « sans épaules » (vyaṁsa), Çushṇa « pourvu de cornes » (çriṅgin, *Ṛ. V.* I, 33, 12), etc.

à leur gré en mille manières. Tout enfin, le tumulte dont ils remplissent l'espace, l'ébranlement qu'ils impriment au monde, rappelle ces tableaux de la poésie épique et des purâṇas qui mettent aux prises les Devas et les Asuras ennemis. Presque pour chaque détail ils offrent des analogies, des points de comparaison; mais il n'est peut-être pas une de ces descriptions qui ait conservé des traces plus manifestes de la nature véritable de ces démons des ténèbres et de l'orage. Les soldats de Mâra « vomissent le venin, » « s'élèvent de l'Océan comme des Garuḍas; » « armés de montagnes enflammées, ils accourent, escaladant d'autres montagnes; » « ils sont enlacés de serpents; » « nés dans l'Océan, ils en tirent [comme des armes] des monstres fabuleux; » ils « précipitent des montagnes aux rochers en feu, » « ils lancent des arbres avec leurs racines et des masses de fer brûlant; » et comme si ce n'était point assez d'un symbolisme si clair et si connu, la pluie, les ténèbres, la foudre complètent ce tableau et figurent comme les signes les plus caractéristiques de la scène entière[1].

Dans le Mahâbhârata, lors de la lutte que la possession de l'ambroisie soulève entre les Âdityas et les Daityas[2], ceux-ci sont armés de « flèches..., de massues..., d'armes de tout genre...., » « ils vomissent du sang en abondance, » leurs « têtes tombent sur la terre, resplendissantes comme l'or en fusion »(comp.

[1] Cf. surtout, par exemple, *Lal. Vist.* 384, 3 et suiv.
[2] *Mahâbhâr.* I, 1168 et suiv.

Lal. Vist. 383, 2 et 384, 11); «couverts de sang, ils sont étendus semblables à des sommets de montagnes, rougis par les métaux,» et «un bruit épouvantable frappe le ciel : Coupe, tranche, attaque, renverse, frappe !» (comp. *Lal. Vist.* 383, 4 et suiv.); ils «attaquent avec des rochers,» «répandent des éclairs,» et, «avec des arbres, tombent du ciel des montagnes écrasées qui ressemblent à une masse de nuages[1].» Dans cette légende, c'est l'arrivée des «devas» Nara et Nârâyaṇa et l'intervention du Cakra de Vishṇu, lancé par Purusha (Purushavareṇa) qui décident du triomphe de la lumière et de ses représentants divins. Il n'en est guère autrement dans notre récit : «Le Bodhisattva, pour abattre Mâra, montra sa face pareille au lotus épanoui; ce que voyant, Mâra s'enfuit en pensant que son armée était entrée dans (avait été absorbée par) la face du Bodhisattva[2].» C'est, on le voit, le seul aspect de la tête de notre Purusha (cf. ci-dessus), en d'autres termes, la splendeur du soleil se dégageant des ténèbres, qui disperse les démons épouvantés[3].

[1] Si je n'allègue que ces quelques traits, c'est que je puis m'en remettre à la mémoire du lecteur du soin d'en retrouver bien d'autres, car ils abondent. Je citerai seulement encore d'une façon générale les adhy. 241 et suiv. du *Harivaṃça,* et plus encore les chapitres x et xi du VIII[e] l. du *Bhâgav. Pur.*

[2] Il est curieux de rencontrer un trait exactement semblable, *Mahâbhâr.* IX, 2434 : Namucir Vâsavâd bhîtaḥ sûryaraçmiṃ samâviçat.

[3] On peut comparer encore le combat des Devas et des Asuras, tel que les légendes buddhiques en ont conservé la peinture, par exemple, ap. Beal, *Catena of buddh. script.* p. 52 et suiv.

C'est toujours, sous une forme un peu renouvelée, le vieux duel védique; quelques traits en ont persisté, presque inaltérés, jusque dans la légende des Buddhistes : les démons y combattent « en dansant, nṛityantaḥ » (*L. V.* 383, 16); — *nṛita* est une épithète védique d'Indra qui les poursuit et les dissipe, des Maruts qui l'accompagnent et le secondent; ils ont les pieds et les mains coupés (*L. V.* 383, 1); — Indra coupe les mains des Asuras [1]. Enfin, n'est-il pas permis, dans l'épithète « bhagnanâsâḥ » appliquée aux fils de Mâra (*L. V.* 382, ult.), de reconnaître un souvenir légèrement altéré de cette qualification caractéristique d'*anâs* qu'un hymne donne aux Dasyus [2]? Mâra vaincu comparé à un tronc sans pieds ni mains (*L. V.* 424, 9) nous rappelle ce Kabandha qui est dans les hymnes un des noms si variés du nuage [3]; si Mâra est comparé à un vieil éléphant plongé dans la boue, à un arbre renversé (*L. V.* 423, 12; 16), Ahi dans le Ṛig est étendu à terre, « comme un arbre abattu [4], » le cadavre de Vṛitra terrassé « repose au milieu des eaux qui l'emportent » (*Ṛ. V.* I, 32, 10), et Dânu, sa mère, frappée par le dieu, est étendue avec lui « comme une vache avec son veau. »

Le Lalita Vistara ici, comme presque toujours,

[1] Vṛitra « apâd ahasto » *Ṛ. V.* I, 32, 7 etc. Comp. *Atharva V.* VI, 65.

[2] *Ṛig V.* V, 29, 10.

[3] Cf. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* I, 528.

[4] *Ṛig V.* II, 14, 2. al. Cf. de Gubernatis, *Zool. Myth.* II, 394.

conserve par l'allure moins scolastique, plus dégagée et plus vivante du récit, un avantage marqué sur les autres versions, une saveur plus populaire, et comme une plus grande transparence; mais ces autres récits, pour être moins explicites, plus enfermés dans des formes conventionnelles[1], s'accordent parfaitement avec lui, et découlent incontestablement d'une forme antérieure très-voisine, sinon identique. Aucun doute raisonnable ne saurait, ce me semble, résister à un dernier détail : Mâra est fréquemment[2] désigné par cet autre nom de «Namuci.» Son armée est appelée «l'armée de Namuci[3].» D'autres passages font seulement de Namuci un de ses lieutenants (senâpati)[4]. Cette légère contradiction montre au moins que la légende n'est pas encore fixée dans une immobilité absolue, qu'elle garde quelque reste de fluidité et de vie; elle s'explique aisément, sans que la première identification en reçoive aucune atteinte. Namuci est, dans les hymnes, un des noms du démon combattu par Indra, un synonyme de Vṛitra, de Çushṇa, etc. Nous le retrouvons dans la poésie épique et purânique, toujours comme une des personnifications des génies des ténèbres et de l'orage, soit engagé avec Indra dans une lutte individuelle qui n'est que la mise

[1] Voy. par exemple, les «neuf espèces de pluie,» Buddhagh. *loc. cit.* p. 813. Hardy, *Man. of Budh.* p. 176 et suiv.

[2] *Lal. Vist.* 358, 14; 378, ult. 435, ult. Cf. *Abhidhânappad.* 43.

[3] *Lal. Vist.* 429, 10; 430, 1; 437, ult. Burnouf, *Introduction*, p. 388.

[4] *Lal. Vist.* 379, 2.

en œuvre d'un trait védique[1], soit mêlé à la lutte générale des Asuras et des Devas. Or, dans ce dernier cas, il est tantôt identifié avec Bali, le chef des ennemis des dieux[2], tantôt réduit au rôle d'un de ses lieutenants qui prend sa part du poids du combat[3]. C'est exactement le même fait que nous constatons ici. Le nom était si bien acquis à Mâra que nous le lui voyons appliqué dans des cas où il n'est question ni de combat ni d'effort violent, mais de ce rôle de tentateur sournois et rusé qui a fait comparer son personnage à celui de Satan[4] (*L. V.* 327, 11[5]). Les termes mêmes expriment ainsi directement ce que la scène nous a permis d'induire : l'ennemi du Buddha nous apparaît comme un des nombreux déguisements de ce démon de l'orage qui lutte contre les êtres lumineux et succombe sous leur puissance.

Il y a loin de là à l'opinion de M. Köppen[6]; Mâra est pour lui « un être purement buddhique, à ce qu'il semble, encore que sorti de ce Kâma premier-né du Véda (Colebrooke, I, 33), qui, comme principe créateur, comme fondement et comme

[1] Indra lui tranche la tête avec l'écume des eaux. *Mahâbhâr.* IX, 2433 et suiv.

[2] *Mahâbhâr.* XII, 8187 et suiv.

[3] Voy. la lutte contre Vṛitra dans le *Bhâgav. Pur.* VI, 10, 21 al. *Hariv.* adh. 246 et suiv.

[4] Schmidt, *Gesch. der Ostmong.* p. 311. Les mille bras font de même partie du type régulier et consacré de Mâra. Voy. *Mahâv.* p. 180 (sahassahattho).

[5] On peut comparer encore *Dhammap.* éd. Fausböll, 256, 2.

[6] Köppen, *Die Relig. des Buddha,* I, 88 n. et avec plus de développement, p. 253, 254.

substance de la Mâyâ, se prête parfaitement à devenir le maître du monde corporel, et en même temps, dans le sens des Buddhistes, le mal personnifié. » Que penser de ce jugement, auquel, dans sa première partie tout au moins, je ne vois pas que personne ait encore contredit ? Comment accorder ce point de vue avec l'idée si différente que nous venons de prendre du même personnage ?

Mâra reçoit fréquemment le nom et les attributs de Kâma, le dieu de l'amour, avec lequel nous le voyons complétement identifié[1]; il est le chef suprême des dieux Kâmâvacaras, appelés aussi Mâras ou Mârakâyikas[2]. On s'expliquerait sans doute que le génie des plaisirs sensuels fût devenu pour les Buddhistes la personnification même du mal, dans sa plus générale acception; mais que signifient dans cette hypothèse et le nom de Mâra et cette autre identification avec le démon Namuci ? Plusieurs lexicographes donnent d'ailleurs directement Namuci comme synonyme de Kâma[3]; de sorte que tout tend à rapprocher étroitement les trois noms, à les confondre dans une unité dont il nous faut découvrir la cause. Des trois titres, celui de Namuci est le mieux déterminé et le moins équivoque; il pa-

[1] *Dhammap.* v. 46. Schmidt, *loc. cit.* p. 310. Csoma, *Asiatic Res.* XX, 301. Cf. aussi les lexicographes cités par le *Petersb. Wörterb.* le *Hariv.* v. 14912 et suiv. et le *Buddhacar.* cité par M. Minayeff, *Gramm. pâlie,* p. v de la trad. française de M. St. Guyard.

[2] Childers, *Pâli Diction.* s. v. Mâro.

[3] *Petersb. Wörterb.* cf. aussi Wilson, et Troyer, *Râjatar.* t. I, p. 470.

raît nous interdire d'abord de chercher dans Mâra l'être spéculatif qu'y voit M. Köppen, de chercher dans le rôle cosmogonique exceptionnellement attribué à Kâma la cause de sa fusion avec Mâra.

Dans un passage védique (*Rig V.* X, 129, 4) Kâma est nommé comme «ce qui se dégagea au commencement et fut le germe premier de l'âme[1].» Heureusement ce vers assez énigmatique s'éclaire par le rôle ailleurs et plus souvent attribué à Kâma. Le trait qui domine ses destinées les plus anciennes (à nous connues), c'est son identification avec Agni. M. Weber[2] et M. Muir[3] ont mis ce fait en pleine lumière et cité nombre de passages parfaitement précis qui le démontrent; je ne pense pas qu'ils aient suffisamment insisté sur son importance capitale pour tout le personnage de Kâma, ni fait assez voir sur quel terrain ce rapprochement s'était consommé. Nous ne sommes point en présence d'une simple métaphore comparant à un feu dévorant les flammes de la passion et du désir (Weber), d'une abstraction représentant à la fois l'ardeur de la prière et la prévision de son efficacité (Muir, p. 403). En dépit d'un nom dont la signification morale n'a point cessé d'être intelligible, Kâma s'est transformé en un être mythologique, parce qu'il est devenu un simple

[1] Ce premier pâda forme une sorte d'aphorisme, complétement indépendant du second demi-vers, qui du reste a fait place à un autre dans l'*Atharva V.* XIX, 52, 1.

[2] *Ind. Studien*, V, 224 et suiv.

[3] *Sanskrit Texts*, V, 403 n.

nom d'Agni, considéré sous un de ses aspects particuliers. Je puis renvoyer le lecteur à l'hymne capital de l'Atharvan (IX, 2) traduit par M. Muir; tous les traits en sont ou évidemment empruntés ou également applicables à Agni. Aux vers 4 et 9 l'identité est nettement exprimée par le double vocatif de « Kâma » et de « Agne » se rapportant au même personnage; ainsi s'explique comment ce « Dieu de l'amour » est appelé « le furieux » (manyu, v. 23), le « terrible » (ugra, v. 3), comment il n'est invoqué que pour servir la haine et la vengeance de ses adorateurs. Comme Agni, il naît le premier des dieux; comme Purusha-Agni, il est le père de Vâc Virâj; il manie l'arme avec laquelle les Devas triomphent des Asuras (v. 27)[1]; il lutte de courage avec Indra et avec Agni[2] (v. 9); il est encore « supérieur à l'o-

[1] La nature de cette arme paraît nettement dans les vers 14, 15 qui parlent de la foudre et du tonnerre; l'intervention du soleil dans ce dernier vers n'est qu'accessoire et ne comporte pas entre lui et Kâma une identification que démentent suffisamment les autres traits. Quant à un passage du *Ṛig* (II, 39, 6) où, d'après M. M. Müller (*Compar. Myth.* dans ses *Chips*, etc. II, 137), le nom de Kâma serait appliqué à Savitṛi désigné comme « l'amour des créatures, » outre qu'il ne prouverait rien pour la thèse qu'il s'agit de soutenir, la traduction proposée m'en paraît extrêmement douteuse. Je ne vois dans ce cas particulier aucune raison de repousser l'interprétation de Sâyaṇa; elle est confirmée par le contexte et surtout par le v. 3 avec lequel celui-ci est en relation particulière.

[2] Je n'ai pas besoin de démontrer que, dans les habitudes du langage védique, cette séparation expresse d'Agni et de Kâma (cf. v. 6, v. 20) ne saurait rien prouver contre leur identité essentielle (cf. du reste Muir, *loc. cit.*). De même, dans *A. V.* X, 7, Skambha n'est qu'un autre nom pour Purusha.

céan » (samudrâj jyâyân, v. 23). Un autre hymne (xix, 52, 2) nous le montre de même « terrible, puissant dans les batailles » (ugraḥ pṛitanâsu sâsahiḥ). Ces quelques traits sont d'autant plus dignes de remarque qu'ils rendent compte et du vers du Ṛig cité tout à l'heure et de tous les attributs prêtés à Kâma par la mythologie postérieure. Dans le premier cas nous reconnaissons Agni considéré comme l'étincelle mystérieuse de la vie [1]. Il en faut rapprocher un curieux passage du Çatapatha brâhmaṇa [2] : « L'âme est le terme de ce tout; elle est au milieu de toutes les eaux; elle est douée de tous les désirs (kâmas); tous les désirs sont les eaux.... [3] » Ailleurs encore Kâma « entre dans l'océan » (*Atharva V.* III, 29, 7), au moment même où par sa double qualification de « dâtâ » et de « pratigrahîtâ » il est, à l'ordinaire, rapproché d'Agni, qui comble les vœux des suppliants en échange des libations qu'ils répandent sur la flamme. Au reste, dans un nombre infini de passages, nous voyons Agni habitant, se réfugiant dans les eaux ou produit par elles. Nous savons quelles sont ces eaux, quel est cet océan d'où sort Kâma. Nous avons la clef de

[1] Le passage du *Pañcav. Brâhm.* cité *Ind. Stud.* IX, 478, pourrait aussi faire penser que c'est comme auteur de Vâc Virâj que Kâma reçoit un pareil rôle.

[2] X, 5, 4, 15 et suiv. cité par Muir, *Sanskr. Texts*, V, 318.

[3] *Ath. V.* VI, 132, Smara demeure dans les eaux. Le vers que cite ensuite le brâhmaṇa : « C'est par la science qu'on s'élève là où les désirs sont dépassés, où ne mènent ni les sacrifices ni l'ascétisme sans la science, » résume exactement l'idée morale de la lutte buddhique contre Kâma-Mâra.

tout le personnage dès que nous y reconnaissons l'Agni de l'atmosphère et du nuage. Sa nature terrible, son alliance avec Indra s'expliquent d'elles-mêmes, avec cette arme qui, malgré sa puissance terrible, n'est pourtant pas différente des flèches fleuries du Kâma épique[1]. Quant au monstre marin, au makara qui lui est consacré, c'est l'attribut fort naturel d'un dieu qui réside dans les eaux, de cet Agni qu'une légende montre transformé en poisson[2]. Dans le récit du Lalita Vistara, Mâra et ses soldats combattent avec les makaras «et autres poissons» qu'ils tirent de l'océan.

Le poisson reparaît dans la légende purânique de Kâma. D'après le Vishṇu purâṇa (éd. Hall, V, 73 et suiv.), Pradyumna, le fils de Krishṇa, est soustrait par le démon Kâla Çambara (Kâla-Mṛityu?) qui se

[1] C'est ce que prouve la comparaison de *Atharva V.* III, 25 (cf. Muir, p. 407). Sur les *fleurs* dans le symbolisme de la foudre, cf. Schwartz, *Urspr. der Myth.* p. 171 et suiv. Il n'est pas moins connu dans l'Inde. Voy. pour n'en citer qu'une preuve, la légende de la guirlande de Durvâsas (par exemple *Vishṇu Pur.* éd. Hall, I, 136). Cette couronne est, suivant le purâṇa, la demeure de Çrî, laquelle sort de l'océan, ou, comme s'exprime le *Lalita Vist.* (378, 12) habite «dans la demeure de Kâma.» — Les lamentations attribuées à Kâma tant par l'*Atharva V.* VI, 132, que par le *Taittir. Br.* (III, 4, 7, 3, cité ap. *Ind. Stud.* V, 225. Cf. ibid. les Apsaras «Çocayantîḥ» qui pourraient avoir une signification analogue; mais à la classe de ce nom paraît répondre, dans l'énumération des Purâṇas, ap. Goldstücker, *Sanskr. Dict.* s. v. Apsaras, la catégorie des Çobhayantyas et des Çoshayantyas), ressemblent fort à un souvenir du grondement du feu céleste.

[2] *Taittir. Saṁh.* II, 6, 6, 1. Cf. *Ṛig V.* X, 68, 8, où l'eau du nuage est comparée au poisson. Cf. les poissons qui gardent l'ambroisie dans l'Avesta, Windischmann, *Zoroastr. Studien*, p. 170.

sait menacé par lui et le jette dans l'océan. Il y est avalé par un monstre marin, qui, pêché peu après, est remis aux mains de Mâyâdevî la femme de Çambara. Avertie de son origine par Nârada, elle élève l'enfant comme son fils, mais finit par concevoir pour lui une passion plus tendre; elle lui découvre le secret de sa naissance, et après qu'il a tué Çambara, elle s'unit à lui; car c'est bien à lui qu'elle appartient, non à l'Asura; il n'est autre que Kâma rendu à l'existence; elle-même est Rati, sa femme, qui a trompé Çambara par ses déguisements. Le mythe est ici bien clair : c'est la nymphe céleste, la femme du nuage tombée aux mains de l'Asura (dâsapatnî), puis délivrée et reconquise par son maître légitime, Agni-Kâma, sorti comme un poisson brillant de la mer de l'atmosphère [1].

Quant aux causes qui ont localisé dans le nuage la plupart des idées et des légendes relatives à l'amour et à la génération, elles n'ont plus besoin d'être expliquées : on sait comment la production du feu sacré comparée à la génération humaine, le procédé de production du feu transporté de la terre

[1] Cette signification du poisson se retrouve dans toutes les mythologies indo-européennes. Comp. plusieurs exemples dans Schwartz, *loc. cit.* p. 235 et suiv. 268-270 al. et dans Gubernatis, *Zool. Myth.* II, 230 et suiv. qui a surtout insisté sur la signification phallique de ce symbole. Nous sommes donc en présence d'un symbolisme très-ancien, et les dernières réserves maintenues par M. Weber (*Ind. Streifen*, I, 125; *Zeitschr. der D. morg. Ges.* XIV, 269) sur la vraisemblance de certains emprunts faits à l'Éros grec par le Kâma indien me paraissent perdre tout point d'appui.

dans l'atmosphère, du feu du sacrifice au feu de l'espace, l'origine du premier homme confondue avec la création du feu dans le ciel, enfin la vertu fécondante des eaux les faisant comparer à des mères, à des femmes, préparèrent dès une très-haute antiquité des conceptions que nous retrouvons partout. Pour l'Inde elles se continuent et se renouvellent dans les légendes des Apsaras [1], dans le personnage de Kâma, et aussi dans les récits de Krishṇa.

L'histoire de Kâma-Pradyumna, au moins sous sa forme dernière, suppose un anéantissement antérieur de Kâma. On connaît l'aventure : il eut l'imprudence de troubler les austérités de Çiva et s'attira du dieu un regard courroucé qui suffit à le réduire en cendres [2]. Ce conte aurait pour nous cet intérêt particulier de fournir une sorte de pendant brâhmanique à la lutte du Buddha; mais les jeux étymologiques qui l'ont influencé (explication d'Anañga [3]), l'absence d'une signification naturaliste reconnaissable, le caractère tout accidentel de ce récit dans l'ensemble de la légende de Çiva [4], tout prouve qu'il n'y faut point attacher une importance bien grande; s'il n'est pas simplement une contrefaçon de notre épisode, il n'a pas du moins beau-

[1] Dont Kâma est le chef souverain. *Hariv.* 12499.

[2] *Râmây.* éd. Gorresio, I, 26. *Hariv.* 14910 et suiv.

[3] Qui naturellement n'a pas d'autre signification que *manoja*, etc. Ces divers noms désignent le dieu comme un être tout moral qui se glisse aisément dans l'âme.

[4] Peut-être faut-il ajouter aussi l'application que le Harivaṁça fait à Kâma du nom de Mâra, justement pour ce cas spécial.

coup plus de portée que les nombreuses histoires de ṛishis séduits ou tentés par des nymphes célestes.

La nature mythologique que nous reconnaissons ainsi à Kâma [1] se vérifie par une application assez inattendue de son nom. Il est dans le rituel funéraire l'objet d'invocations où, comme toujours, il se trouve rapproché d'Agni [2]; mais, d'autre part, il est associé à Mṛityu dans une énumération où tous deux figurent, à titre de Gandharvas, à côté

[1] L'interprétation donnée de Kâma, par M. M. Müller (*Compar. myth.* dans les *Chips*, II, 137), qui en fait un nom et un être solaire, n'est évidemment pour lui qu'un corollaire, sans autorité propre, de l'explication fournie antérieurement pour l'Éros grec. Si l'on estime avec moi que ce jugement, en ce qui touche le dieu indien, n'est pas admissible, il faut avouer qu'il est difficile de séparer la signification de Kâma de celle d'Éros, avec lequel il partage plusieurs attributs caractéristiques (les flèches, le dauphin), en vertu d'une parenté que tout tend à démontrer ancienne. L'étymologie d'Ἔρως=Arvan, et l'origine pré-hellénique du mot me paraît fort appuyée par le fait qu'Ἄρης n'est qu'une différenciation secondaire du même nom, et aussi du même type, qui est Agni. Ce n'est pas le lieu de le prouver en détail : plusieurs traits communs se présenteront d'eux-mêmes au lecteur (cf. pourtant M. Müller, *Lectures*, II, 323 et suiv.). L'emploi védique d'*arvan* ne saurait faire difficulté, car l'épithète est à coup sûr plus souvent appliquée à Agni et à Dadhikrâ (le coursier de l'orage, cf. plus haut) qu'au dieu solaire (voy. Grassmann, *Wört. zum Ṛig Veda*, s. v. *Arvat* et *Arvan*). Il n'en faut pas, malgré la parenté radicale, confondre l'usage avec celui d'*arusha* (Müller, *Transl. of the Ṛig Veda*, I, 11), qui, dès l'époque védique, s'était fixé avec un sens précis et différent. Au reste, M. Liebrecht (*Zeitschr. für vergl. Sprachf.* XVII, 56 et suiv.; relativement à Psyché et à sa relation avec les Enfers, cf. ci-dessous) et M. Schwartz (*Urspr. der Myth.* p. 175; *Sonne*, etc. p. 75, 76) sont déjà arrivés par une autre voie à des conclusions très-voisines.

[2] M. Müller, *Zeitschr. der D. morg. Gesell.* IX, p. VII.

d'autres types ignés[1]. On connaît en effet un *makara* de la mort, comme il y a un *makara* de Kâma[2] (comp. le « Serpent de la mort, » *kâlâhi*, par exemple, *Bhâg. Pur.* VII, 9, 5; *antakoraga*, *ibid.* VIII, 2, 32 et suiv.).

Ces rapprochements prennent pour nous une valeur particulière de la synonymie des deux noms Mṛityu et Mâra[3]; le second est, nous l'avons vu, positivement identifié avec Kâma, ce qui suppose évidemment une union fort étroite entre le dieu de l'amour et le génie de la mort. Je ne me souviens d'aucun passage où, chez les Buddhistes, Mṛityu (maccu) soit employé au lieu de Mâra[4]; la parenté

[1] *Taittir. Brâhm.* ap. *Ind. Stud.* V, 224.

[2] Burnouf, *Introd. à l'hist. du B. I.* p. 376.

[3] On remarquera que *mâr* en parsi signifie *serpent* (Justi, *Zendwörterbuch*, s. v.). D'après un passage du Saññutta Nikâya, cité par M. Minayeff (*Gramm. pâlie*, trad. Guyard, p. VI), Mâra prend pour attaquer le Bodhisattva la forme du Serpent (sapparâjavaṇṇaṁ). Mâra ne figure dans le Véda que comme membre du composé Çiṁçumâra, dont la *Taittir. Saṁh.* V, 5, 11, 1 : sindhoḥ Çiṁçumâraḥ, prouve l'identité avec la forme non védique Çiçumâra, qui désigne le *Delphinus Gangeticus* (*Petersb. Wörterb.*). Çiṁçumâra ne paraît dans le Ṛig que dans un passage (I, 116, 18) où sa signification est, du reste, obscure (cf. Benfey, *Uebersetzung*, n. 1300, et *Ind. Stud.* V, 325 n.; de Gubernatis, II, 336). Le Vṛishabha avec lequel il est attelé au char des Açvins est un nom fréquemment donné à Agni, et se trouve précisément appliqué à Kâma-Agni (*ṛishabha*) dans l'hymne de l'Atharvan déjà cité (IX, 2, 1). — La scolastique buddhique distingue quatre espèces de Mâras : Skandha-Mâra, *Mṛityu*-Mâra, Kleça-Mâra et Devaputra-Mâra. (Cf. par exemple, *Lal. Vist.* 352, 12, 13, et Childers, *Pâli Dict.* s. v. *Mâro.*)

[4] Cf. cependant Csoma. *Asiatic Res.* XX, 301, et le supplément de Hemacandra, où (v. 77) Mṛityu est énuméré parmi les synonymes

des deux termes ne s'en fait pas moins sentir, par exemple, dans ce vers : « Celui qui brise les flèches de Mâra ne verra pas le roi de la mort (maccurâja)[1]. » Mâra est, dans le Lalita Vistara, à tout moment désigné par le nom de *Pâpîyân;* or, dans une légende du Çatapatha brâhmaṇa, sur laquelle nous aurons à revenir, Mṛityu reçoit avec une insistance caractéristique l'épithète *pâpman*[2], à laquelle correspond rigoureusement le nom pâli *Pâpimâ*[3]. Cependant, d'ordinaire, Mṛityu, chez les Brâhmanes comme chez les Buddhistes, n'est que le roi des morts, un autre nom de Yama[4]. Arrêtons-nous d'abord au seul nom de Mṛityu.

de Kâma-Mâra. Comp. aussi Mâradheyya et Maccudheyya ap. Fausböll, *Dhammap.* p. 197, et Minayeff, *Gr. pâlie,* p. VII, l. 16.

[1] *Dhammap.* v. 46. Comp. aussi le Parinirvâṇasûtra chinois ap. Beal, *Catena of buddh. script.* p. 170 suiv. où la confusion de Mâra et du Mṛityurâja est bien sensible.

[2] *Çatap. Brâhm.* VIII, 4, 2, 1, 2; 3, 1. C'est de cette légende que paraît s'être inspirée la *Nṛisiṁha Upan.* II, 6 (*Ind. Stud.* IX, 148 et suiv.), où l'Âsura Pâpman menace de dévorer les dieux. Dans son commentaire de ce passage, dont la tendance philosophique nous importe peu ici, M. Weber a réuni plusieurs citations des brâhmaṇas où se rencontre un emploi analogue de Pâpman, pris soit comme épithète, soit absolument. Un passage tout particulièrement intéressant pour nous est le vers de l'*Atharva Ved.* (X, 7, 40) où il est dit de Skambha (ainsi que nous l'avons vu, un autre nom de Purusha) : « Toute obscurité est écartée de lui; *il est dégagé de Pâpman;* en lui, le maître des créatures, résident toutes les lumières, qui sont au nombre de trois (le triple Agni). »

[3] *Abhidhânappad.* v. 43.

[4] Voy. par exemple, *Ṛig Ved.* X, 165, 4. *Ath. Ved.* VI, 63, 2. Cf. Weber, *Omina und Portenta*, p. 407. — *Dhammap.* v. 44, 235, 237.

Dans la Cûlikâ upanishad [1], Mṛityu est cité, entre Prâṇa et Purusha, parmi les agents créateurs, c'est-à-dire comme un de ceux que célèbre l'Atharvan. En effet, Mṛityu y est invoqué comme «le souverain suprême des créatures» (prajânâm adhipatiḥ, V, 24, 13); ailleurs, «Mṛityu est Virâj,» comme Agni, comme la Terre, l'Espace et Prajâpati (IX, 10, 24). Nous l'avons vu cité comme Gandharva dans un passage du Taittirîya brâhmaṇa, où il est encadré par Vâta et Parjanya. D'autre part, Mṛityu est expressément identifié avec Agni, par exemple dans ce fragment d'un dialogue [2] de la Bṛihad âraṇyaka upanishad : «Tout cela (c'est-à-dire les sens et leurs perceptions), dit Jâratkârava, est la nourriture de Mṛityu; quelle est donc la divinité de qui Mṛityu est la nourriture? — En vérité, répond Yâjñavâlkya, Mṛityu est Agni; Agni est la nourriture des eaux;» et dans le Kaushîtaki brâhmaṇa : «Agnir vai Mṛityuḥ [3].» La Taittirîya Saṁhitâ reproduit la même affirmation [4]; et, Mṛityu reçoit ailleurs l'épithète *dhûmaketu*, un synonyme fort ordinaire d'Agni [5]. Mṛityu désigne encore Agni menaçant, d'après une légende, de dévorer Prajâpati [6]. Ce dernier trait rappelle un hymne funéraire de l'Atharvan (XII, 2)

[1] *Ind. Studien*, IX, 15 et suiv.

[2] *Çatap. Brâhm.* XIV, 6, 2, 10.

[3] Cité dans les *Ind. Studien*, II, 315.

[4] *Taittir. Saṁh.* V, 4, 4, 4.

[5] *Atharva Ved.* XIX, 9, 10.

[6] *Çatap. Brâhm.* II, 2, 4, 7 : atsyantaç câgner mṛityoḥ. Cf. *Bṛih. âraṇ. upan.* I, 2, 1.

où Mṛityu est étroitement rapproché d'Agni Kravyâd : « J'éloigne en hâte Agni Kravyâd, ce Mṛityu qui frappe les hommes de la foudre; je le sépare d'Agni Gârhapatya, car je connais [sa nature] : qu'il prenne sa place dans le monde des Pitṛis! — J'envoie Agni Kravyâd qui s'est éteint au milieu des chants, je l'envoie par les chemins des Pitṛis; ne reviens pas ici par les chemins des dieux; demeure et veille parmi les Pitṛis! » (v. 9, 10). Dans un autre vers[1] : « Mṛityu, dit le poëte, est le maître des êtres à deux pieds et des êtres à quatre pieds; de Mṛityu, *le Gardien*, je te délivre; ne crains pas. » C'est évidemment comme gardien des morts que Mṛityu reçoit le titre de « Gopati, » analogue en cela à Agni, qui « veille parmi eux[2]. » Il apparaît ainsi tour à tour sous des aspects divers : comme le Feu, en général, ou plus spécialement comme le feu qui dévore les cadavres sur la terre, comme le chef des

[1] *Atharva Ved.* VIII, 2, 24.

[2] Il n'est pas douteux que c'est cette signification ignée qui a valu à Mṛityu d'être associé parfois soit à Vâyu et à Vishṇu, soit à Vâyu et à Prajâpati (*Vaṁçabrâhmaṇa*, éd. Burnell, p. 2 et 10; *Ind. Stud.* IV, 380 et 385). Dans le premier cas, il complète la triade bien connue (Yâska, *Nirukta*, VII, 5. al.) : Agni (Mṛityu), Vâyu, Sûrya (Vishṇu); quant au second, qu'il faille ou non (cf. Weber, *loc. cit.*) y reconnaître des traces de classifications analogues, il est certain que c'est en sa qualité d'Agni que Mṛityu y a pris rang; c'est ce que démontre à l'évidence la place qu'il occupe près de Prajâpati, rapprochée de la légende du *Çatapatha brâhmaṇa* (II, 2, 4, 1-7) déjà citée. La même remarque s'applique à l'énumération de la *Kâṭha upan.* (VI, 3), où il figure à côté d'Agni, de Sûrya, d'Indra et de Vâyu, comme cinquième agent cosmique.

morts dans l'autre monde, comme une forme de Yama[1].

M. Kuhn a dès longtemps, dans ce dernier personnage, reconnu l'Agni de l'atmosphère, le feu de la foudre[2], représentant le premier homme[3] et le premier des morts. Les objections et les analyses de M. M. Müller[4] ne me paraissent pas avoir entamé, dans leur généralité, ces premiers résultats. Par les conceptions très-anciennes sur l'amṛita du nuage, les images de la mort et de l'immortalité se localisaient naturellement dans le monde atmosphérique, se rattachaient à Agni, à Soma, à Vâta[5], aux dieux de cette région atmosphérique dont les fleuves des Enfers[6], leurs chiens terribles et monstrueux[7], et, pour

[1] On peut voir, par exemple, dans le *Hariv.* v. 13133 et suiv. une peinture de Yama et de ses Pitṛis qui les rapproche sensiblement du rôle de Mâra dans notre légende. Dans ce cas pourtant, ils font partie de l'armée des Devas; mais un passage de la *Taittir. Samh.* (VI, 1, 4, 3, cité par Muir, *Sanskr. Texts*, V, p. 478) signale expressément une lutte entre Yama et les Devas. Je ne parle pas de combats accidentels comme celui de Kṛishṇa délivrant le fils de Sandîpani, *Hariv.* v. 4923.

[2] *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* I, 440 et suiv. Comp. déjà Burnouf, *Bhâgav. Pur.* III, préf. p. LVII. Remarquez l'arme puissante que les Buddhistes attribuent à Yama (Hardy, *Man. of Budhism*, 264 note) et son sceptre terrifiant d'après l'épopée (*Mahâbhâr.* I, 984. al.).

[3] Roth, *Zeitschr. der D. morg. Gesell.* IV, 425 et suiv.

[4] *Lectures*, II, 508 et suiv.

[5] Muir, *Sanskrit Texts*, V, 284-286.

[6] *Ṛig Ved.* IX, 113, 8; X, 14, 1. Les morts se dirigent «vers les eaux,» X, 16, 14.

[7] Κέρβερος et Çabala. *Ind. Stud.* II, 296, et Kuhn's *Zeitschrift*, II, 314 et suiv.

ne pas sortir de l'Inde, le rôle caractéristique des Apsaras et des Gandharvas dans l'autre monde, ont fidèlement transmis le souvenir.

On a même, dans certaines divinités de même ordre, dans les Maruts, ces génies du vent et de l'orage, pensé reconnaître les âmes des morts transportées au ciel et transformées en esprits de la tempête[1]. Quelque opinion que l'on se fasse sur le sens primitif du nom, il est certain que par la racine *mar* il se rattachait à l'idée de la mort[2], qu'il en appelait en quelque sorte les images; il est certain aussi que les Maruts furent parfois considérés comme psychopompes: « Va rejoindre les Pitṛis, va rejoindre Yama! Que des vents paisibles te soulèvent doucement, — que les Maruts t'y emportent, les dieux qui amènent, qui répandent les eaux » (*Atharva Ved.* XVIII, 2, 21, 22)[3]. La même croyance se retrouve au fond de *Ṛig Ved.* I, 38, 455, puisqu'il ne tient qu'à eux que l'homme ne marche point par le che-

[1] Kuhn, *Zeitschr. für das Deutsche Alterth.* V, p. 488, et Benfey, *Uebers. des Ṛig Ved.* note 21. — Voy. l'objection de M. M. Müller, *Lectures*, II, 323 note; comp. encore les remarques de M. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* IV, 103 et suiv. sur les Ṛibhus, les Elbes, etc.

[2] L'explication de M. Roth (*Petersb. Wörterb.* s. v.) ne paraît soutenue par aucune analogie. L'emploi de *marut* dans le sens d'« ornement » n'est que l'effet des ornements de toute sorte, image de l'éclair, que les hymnes accordent aux Maruts. Quant à *marîci*, des traits comme *Ṛig Ved.* X, 58, 6, sont plutôt de nature à le faire rapprocher de la racine *mar*, au sens de mourir (marya-añc.); cf. encore Weber, *Ind. Stud.* IX, 9, note.

[3] Comp. cette conception du Vedânta dont parle Colebrooke, *Misc. Essays*, I, 358.

min de Yama. Nous touchons ainsi à ces conceptions fort répandues qui établissent entre le vent et les âmes des morts une étroite connexion[1]. D'autre part, leur nature (et leur nom même, si on l'entend dans le sens actif de « destructeur ») rapprochait nécessairement les Maruts du démon des ténèbres (à Çushṇa, qui détruit par la sécheresse, comp. *maru*)[2]. Assurément, ils ont dans les hymnes un rôle divin, et leur intervention y paraît favorable et bénigne;

[1] Cf. Weber, *Ind. Stud.* II, 229. — Voy. aussi les Mâres germaniques, Mannhardt, *German. Mythen*, pass. Dans un hymne de l'*Atharvan* (XI, 4) où Prâṇa n'est bien clairement qu'un autre nom ou, si l'on aime mieux, une puissance supérieure, de Vâta et de Parjanya, il est dit (v. 11): « Prâṇo mṛityuḥ prâṇas takmâ prâṇaṁ devâ upâsate. — Prâṇa est Mṛityu, Prâṇa est *takman*, les dieux adorent Prâṇa. » Le voisinage de *takman*, c'est-à-dire la fièvre (cf. Grohmann, *Ind. Stud.* IX, 381 et suiv.), indique d'ailleurs que la signification ignée reconnue à Mṛityu n'est pas étrangère à ce rapprochement. Il est certain par le vers 9 qui attribue à Prâṇa la vertu de guérir et de prolonger la vie (vertu naturelle chez le dispensateur de l'amṛita), et par la teneur générale du morceau, qu'il ne faut pas prendre ce vers dans un sens simplement littéral qui prêterait à Prâṇa une action funeste. D'après l'hymne au Brahmacârin (*Ath. Ved.* XI, 5, 14) : « L'âcârya (c'est-à-dire Agni), Mṛityu, Varuṇa, Soma, les plantes, le lait, les nuages ont été puissants : c'est par eux qu'a été formé le ciel; » ici encore Mṛityu est associé aux dieux de l'atmosphère. Ce vers en rappelle d'autres où une sorte de puissance créatrice, dans laquelle ils sont parfois associés à Soma, est attribuée aux Pitṛis. Voy. plusieurs citations dans Muir, *loc. cit.* p. 287. Comp. encore Vâta, Mṛityu, Parjanya, ci-dessus, p. 272, et le vers *Ṛig Ved.* X, 18, 4, avec la cérémonie correspondante (M. Müller, *Zeitschr. der D. morg. Gesell.* IX, p. XX et XXIII) qui a pour but d'« enfermer Mṛityu dans le nuage (parvatena). » Voy. aussi *Vâjas. Saṁh.* X, 15, et la cérémonie.

[2] *Atharva Ved.* XI, 7, 3 : mṛityur vâjaḥ : la stérilité et l'abondance. — Voy. Curtius, *Grundzüge der griech. Etymol.* p. 298.

mais dans la région où ils ont leur siége, dieux et démons se touchent et se pénètrent inévitablement[1]. De ces fils de Pṛiçni, la vache tachetée du nuage[2], la légende postérieure fait des fils de Diti, des Daityas, c'est-à-dire des Asuras (*Râm.* éd. Gorr. I, 47; al.). Ainsi s'explique ce démon Maru ou Muru (altération populaire de Marut) que terrasse Kṛishṇa dans la légende purânique[3]. Il y est étroitement uni à un autre démon, Naraka (=l'Enfer, la demeure de Yama), dont les innombrables femmes, qui ne sont autres que les Apsaras, sont à la fois rapprochées et nettement distinguées de ses « dix filles; » toutes habitent en commun le Maṇiparvata (cf. au chap. I, p. 146) qui est « dans son domaine[4]. » Il n'est pas jusqu'aux filets dont il est armé qui ne rappellent exactement et les entraves de Yama-Mṛityu[5] et les liens de Mâra (mârabandhanâ, *Dhammap.* v. 37, 350).

Tout ici, parenté étymologique et détails légen-

[1] De même Soma combat avec les Asuras contre les Dieux (*Bhâgav. Pur.* IX, 14, 5), Viçvarûpa (un autre nom d'Agni) devient l'ennemi et la victime d'Indra. Comp. quelques remarques de M. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* I, 199 et suiv.

[2] Voy. *Atharva Ved.* X, 10, 26 : « On dit que l'Amṛita n'est autre que la vache; on adore la vache comme étant Mṛityu. »

[3] *Vishṇu Pur.* éd. Hall, V, 89 et suiv.

[4] *Harivamça*, v. 6800. *Vishṇu Pur.* I, 179, il est question de Sunîthâ, « la fille aînée de Mṛityu, » dont le fils, Vena, hérite des « mauvais penchants de son grand-père. »

[5] *Atharva Ved.* VIII, 7, 28; *Ṛig Ved.* X, 97, 16. Relativement à leur signification dans la langue mythologique, voy. Schwartz, *Ursprung*, etc. p. 151 et suiv. et comp. le filet (jâla) dont Indra est parfois armé, *Ath. Ved.* VIII, 8, 5-7. Cf. Grimm, *D. Mythol.* p. 805.

daires, nous ramène à notre personnage. Chez lui la synthèse du caractère démoniaque et du caractère divin est justement l'un des traits les plus frappants[1]. Le premier éclate dans toute sa lutte contre Çâkya; il s'y sert de toutes les armes, met en œuvre toutes les ruses (çaṭha) ordinaires aux Asuras; son nom devient, pour les Buddhistes, synonyme d'*Asura*[2]. Et cependant Mâra est un Deva, le chef d'un ciel des Devas, et le plus élevé des dieux Kâmâvacaras; mais ce ne sont point eux qui l'accompagnent et le secondent au moment de la lutte; la légende nous les montre, au contraire, ou entourant le Bodhisattva de leurs respects et de leurs adorations, ou menacés avec lui par l'ennemi commun et fuyant à son approche jusqu'aux extrêmes limites de l'univers[3]. On peut par là se convaincre que cette souveraineté n'appartient pas au rôle le plus ancien de Mâra; elle n'en est qu'un agrandissement postérieur, dont la comparaison avec les Ma-

[1] *Nârada Pañcar.* IV, 3, 7, Vishṇu est tour à tour appelé *Mṛityu* et *Mṛityunivartaka*.

[2] Burnouf, *Lotus*, p. 137 : «le monde formé par la réunion des Devas et des Mâras,» à rapprocher de (p. 145; al.) : «le monde composé de la réunion des Devas, [des hommes] et des Asuras.» Cf. *Kathâsaritsâg.* XVII, 90, Mârî comme nom générique d'une divinité femelle malfaisante. C'est ainsi que, d'après le *Saññutta Nik.* cité plus haut, Mâra prend dans la lutte la forme du serpent, la forme, comme le caractère, de l'Ahi védique.

[3] *Lal. Vist.* p. 341 et suiv. Hardy, *Manual*, p. 172, 173. al. et suiv. Et pourtant, par une contradiction nouvelle (*Lal. Vist.* 375, 11, 12), ce sont «les dieux Kâmâvacaras et tous les autres» que le Bodhisattva prétend vaincre en triomphant de Mâra.

ruts nous aide à comprendre le mécanisme et le caractère. Sortant des limites où le renferment les hymnes, ce dernier nom en vient à désigner les Dieux, d'une façon générale; c'est l'usage habituel du mot chez les Buddhistes[1]. Or, les filles de Mâra s'appellent elles-mêmes « Marukanya[2], » c'est-à-dire filles des Dieux, des Maruts (cf. plus haut les filles du démon Muru). Le souvenir d'une affinité originelle des personnages paraît ainsi s'être conservé par la similitude des noms, expliquant un certain parallélisme dans leurs destinées, et écartant, en ce qui touche le développement du personnage de Mâra, l'hypothèse d'une action purement scolastique et réfléchie[3].

Un trait, d'autant plus significatif qu'il paraît plus inattendu, rattache les précédentes analyses à la scène que nous étudions; il fournit une transition, nullement arbitraire, du vaincu de cette lutte à l'Arbre, qui, nous l'avons vu, en est réellement le

[1] Par exemple, *Lal. Vist.* 106, 12; 107, 3; 111, 17, où il est même appliqué aux devas du Rûpadhâtu; 148, 3; 339, 12 et suiv. Pour le Pâli, cf. Childers, s. v.

[2] *Lal. Vist.* p. 407, l. 2. Ses filles sont, du reste, les Apsaras (*Lal. Vist.* 404, 15), lesquelles n'appartiennent en réalité ni aux Dieux ni aux Asuras (*Râm.* ap. Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, 248), car elles sont les Âpas, « épouses » tour à tour du dieu et du démon (cf. Kṛishṇa et Naraka; Pradyumna et Çambara, et voy. au chap. I, p. 146, 147).

[3] Dans l'hymne de l'Atharvan (IX, 2, 8), Kâma (Mâra) paraît déjà comme le « premier des dieux » qui sont dits « kâmajyeshṭhâḥ. » Le vers 25 signale aussi très-clairement un double aspect, l'un favorable, l'autre funeste, du dieu qu'il invoque.

prix. Nous avons constaté que le trône de l'arbre de Bodhi appartient à Mâra, que le Buddha prétend l'en dépouiller; nous avons constaté, d'autre part, les liens divers qui, par la signification mythologique et par les noms mêmes, rattachent et rapprochent Mâra et Yama. Or, voici comme s'exprime un hymne védique (*Ṛig Ved.* X, 135)[1] :

« 1. Sous cet arbre au beau feuillage où Yama boit de compagnie avec les dieux, c'est là que le père[2], le maître des hommes, attire nos anciens[3]. — 2. Celui qui attire les anciens, qui montre tant de cruauté, je l'ai regardé avec colère, et en même

[1] Personne, je pense, ne contestera la nécessité de rapprocher, comme je fais ici, les vers 1, 2 et 7 en un tṛic, malencontreusement coupé et dispersé par les vers 3-6 qui forment de leur côté une construction à part de deux doubles ṛics. On verra par la suite à quel point l'enchaînement d'idées ainsi obtenu est conforme aux conceptions auxquelles cet hymne se réfère; il suffirait à recommander ce groupement, s'il n'était imposé d'abord par les termes mêmes et la forme de ces vers. Il ne faut point oublier, du reste, que nous sommes dans le Xme maṇḍala.

[2] C'est-à-dire Yama lui-même, qui, comme forme d'Agni, est ensuite appelé du nom de *Viçpati*, un de ses titres ordinaires.

[3] Je considère *no* comme un génitif en construction avec *purâṇân;* si c'était un accusatif, coordonné à ce dernier mot, il serait difficile qu'il manquât dans le vers suivant où *purâṇân* reparaît seul. Je prends d'ailleurs le terme comme signifiant « ceux qui ont existé anciennement, » les ancêtres enfin. (Extérieurement, le vers *Ṛig Ved.* III, 54, 9, se compare naturellement avec celui-ci; mais j'avoue n'en pas pénétrer le sens véritable et l'intention.) Dès lors, le présent *anu venati* doit s'expliquer par la continuité des fonctions de Yama : il a appelé et continue d'appeler à lui les hommes. Comp. *Atharva Ved.* V, 30, 1 : pûrvân..... pitṛîn. *Ṛig Ved.* IV, 2, 16 : pitaraḥ..... pratnâso.

temps je lui ai porté envie[1]. — 7. Voici le siége de Yama, qu'on appelle la demeure des dieux; voici sa flûte qui résonne; c'est lui qui est ici entouré de nos chants[2]. »

A ce passage se rattachent, non-seulement par la communauté d'une image mythologique, mais aussi par l'emploi commun du titre de « Pitṛi » (dans les deux cas appliqués à Yama)[3], ces autres vers du Ṛig Veda d'après lesquels « il faut connaître le Père pour

[1] Allusion au double aspect de Yama comme Agni Kravyâd (cf. ci-dessus le passage de l'*Atharva Veda*) et comme chef paisible des âmes. On remarquera l'association du mot *pâpa* au rôle de Yama-Mṛityu.

[2] Ce troisième vers contient l'application à la cérémonie présente des conceptions mythologiques qui se rattachent à Yama; il constate les diverses identités qui complètent ce personnage. L'autel est le rendez-vous des dieux comme l'arbre céleste est leur demeure (*Atharva Ved.* V, 4, 3); le feu du sacrifice qu'entourent les chanteurs est ce même Agni qui, dans l'espace, s'appelle Yama. Quant à la « flûte de Yama, » il semble que la légende lui ait prêté un attribut de ce genre (représenté ici par les instruments de musique employés dans les rites); il conviendrait fort bien à sa nature fulgurante et trouve une analogie positive dans la « flûte (Benfey, *Uebersetz.*; Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* IV, 115; quant à l'hésitation de M. M. Müller, *Ṛig Ved. transl.* I, p. 120, 121, la présente comparaison me paraît suffire à l'écarter) que gonflent les Maruts (vâṇaṁ dhamantaḥ, *Ṛig Ved.* I, 85, 10), une autre, plus lointaine, dans le cor d'Heimdall caché sous l'arbre atmosphérique (Mannhardt, *German. Mythen*, p. 550).

[3] Cf. « Manush pitâ, » et sur l'identité essentielle de Manu et Yama, Roth, *Zeitschr. der D. morg. Gesell.* IV, 430. La dénomination des Pitṛis a pu, d'autre part, contribuer à fixer ce titre. — Chez les Parsis, les deux arbres cosmiques croissent avec le haoma sur la montagne même où Yima sacrifie (Windischmann, *Zoroastr. Studien*, p. 171). Dans la légende purânique, Balarâma boit du vin au creux d'un arbre (*Vishṇu Pur.* V, 65, etc.).

atteindre l'Arbre» (*Rig Ved.* I, 164, 20-22). Je n'ai pas à insister sur les origines et la signification de cet arbre paradisiaque de l'ambroisie céleste dont M. Kuhn a reconstitué la plus ancienne histoire[1]. Mais ce point de contact nouveau entre Yama et Mâra est-il ou non accidentel? Notre légende trouve-t-elle dans le même cycle une explication plausible, son explication nécessaire?

En s'élevant de bonne heure à un rôle cosmogonique[2], l'arbre nuageux, l'arbre céleste (divo vrikshaḥ) que disperse l'éclair (*Ath. Ved.* VII, 37, 2), le chêne atmosphérique que renverse le nain solaire des Finnois, — garde des traces persistantes de son origine. L'arbre cosmique de la Kâṭha upanishad (VI, 1) est encore appelé «l'amrita.» Parmi les arbres fantastiques, essentiels, suivant la légende brâhmanique et la légende buddhique, à chaque continent, se distingue l'arbre de l'Uttarakuru[3], le pays des Hyperboréens, des morts bienheureux, ce paradis du Yima de l'Avesta. Par sa situation «au Nord» il se rapproche de l'arbre «kûṭaçâlmalî,» instrument, chez les Brâhmanes, des vengeances de Yama, qui

[1] Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 118 et suiv. Cf. Mannhardt, *Germ. Mythen*, p. 541 et suiv.

[2] Voy. Kuhn. Ainsi voyons-nous plus tard Vishṇu appelé : «Racine du grand arbre universel» (*Vishṇu Pur.* IV, 111), «Viçvavṛiksha» (*Nâr. Pañcar.* IV, 3, 81), «Bhuvanadruma» (*Bhâg. Pur.* III, 9, 16, al.). *Atharva Ved.* XIII, 1, 9, le Soleil, Rohita, est comparé à un arbre; cf. Rauhiṇa, comme nom de l'arbre paradisiaque, *Mahâbhâr.* I, 1381.

[3] Hardy, *Man. of B.* p. 14 et suiv. Beal, *Catena*, p. 35 et suiv.

a d'ailleurs, chez les Buddhistes, par le voisinage des Garuḍas, des Serpents, de l'Océan [1], conservé tous les traits essentiels des plus antiques versions de l'arbre à l'amṛita.

La légende épique offre encore de ce mythe une variante assez voisine de sa forme primitive. Garuḍa, allant à la conquête de l'amṛita qui doit payer la rançon de sa mère, esclave de Kaḍrû, se rend d'abord, sur l'ordre de son père, Kaçyapa, vers un certain lac céleste; il y trouve en lutte l'éléphant et la tortue, qui deviennent l'un et l'autre sa proie. Dans ce lieu s'élèvent les arbres divins; en se posant sur une de leurs branches, Garuḍa la brise, et comme il y aperçoit les Ṛishis-Nains Vâlakhilyas, absorbés dans la contemplation, il la saisit et l'emporte dans son bec [2]. Cet épisode, qui ne paraît ici que comme un incident, contient en réalité tout un récit assez archaïque de l'enlèvement par l'oiseau légendaire de la branche qui est à la fois le feu et le breuvage céleste. Nous y retrouvons, avec l'eau merveilleuse à laquelle, chez les Persans comme chez les Germains [3], est associé l'arbre précieux, avec les animaux fabuleux, serpent, éléphant, lézard, tortue, poisson qui vivent autour de ses racines, l'aigle (garuḍa) qui en rompt les branches [4], et, dans la

[1] Beal, *loc. cit.* p. 50.

[2] *Mahâbhâr.* I, 1345 et suiv.

[3] Et aussi dans l'Inde, d'après *Ṛig Ved.* I, 182, 7. Cf. Sonne, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* XV, 110, 111, 119.

[4] Windischmann, *Zoroastr. Stud.* p. 166-167.

personne des Vâlakhilyas (dont le *tapas* détermine la naissance de Garuḍa et d'Aruṇa, v. 1436 et suiv.), jusqu'à une image voisine des nains eddiques Fialar et Galar, premiers possesseurs d'Odhrörir[1]. Cependant, l'entreprise ne s'achève point si pacifiquement, et Garuḍa doit, avant d'aller ravir l'ambroisie aux serpents qui la gardent, soutenir un formidable combat. Partout l'idée d'une lutte s'attache à la conquête de l'ambroisie; cette lutte, dans l'Inde spécialement, revêt un double caractère.

Dans la version, devenue classique, de ce mythe, dans le barattement de l'océan de lait, la possession de l'amṛita soulève entre les Devas et les Asuras un combat prodigieux. Il s'éloigne des données primitives en ce sens qu'il représente spécialement la lutte entre les démons de l'orage et les dieux bienfaisants, et, en dernière analyse, entre les ténèbres et la lumière[2]. Les dieux demeurent vainqueurs, ils demeurent seuls maîtres du breuvage d'immortalité. Au contraire, dans la légende épique de Garuḍa, c'est contre les Devas qu'il a d'abord à combattre[3], et Indra lui inflige la blessure que, dans le Véda, il reçoit lui-même, sous les traits du faucon ravisseur (Kuhn, p. 145 et suiv.), de la main du Gandharva Kṛiçânu (*ibid.* p. 138 et suiv.).

[1] Simrock, *Deutsche Mythol.* p. 215 et suiv. — Comp. relativement à cette présence des nains, Mannhardt, *loc. cit.* p. 717 et suiv. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* IV, 100 et suiv.

[2] Cf. plus haut les caractères lumineux et solaires de la victoire dans le *Mahâbhârata*.

[3] *Mahâbhâr.* I, 1492 et suiv.

Les purâṇas connaissent une pareille distribution des rôles. L'arbre, dans le récit du barattement, n'a plus qu'un rôle assez effacé, comme une expression, entre plusieurs autres, du feu et du soma atmosphériques. Son importance première n'était pourtant point oubliée, et le souvenir s'en fait jour dans la légende de Kṛishṇa ravissant le Pârijâta du ciel d'Indra[1]. Tous les « dieux » (entre autres Yama) lui disputent sa proie, par-dessus tous Indra qui est son adversaire véritable et que réduit l'arme solaire, le Cakra Sudarçana. Dans les hymnes védiques, Indra entre de même à plusieurs reprises en lutte contre le Soleil, ou même contre les Devas en général. L'explication que M. Kuhn a dès longtemps donnée de ce fait[2] s'applique exactement à ce récit, où la même contradiction se manifeste : d'une part, le démon nuageux (Çushṇa ou Vṛitra) peut être considéré aussi comme le gardien de l'ambroisie; sa défaite devient alors du même coup la défaite des ténèbres et la victoire de la lumière; et, d'autre côté, Indra peut, comme une sorte de Jupiter pluvius, passer à l'occasion pour un adversaire du soleil, suivant qu'on insiste ou sur la succession rapide et le naturel enchaînement des deux phénomènes, ou sur leur caractère, leur nature opposée[3]. Cette con-

[1] *Vishṇu Pur.* V, 97 et suiv. *Hariv.* adh. 124 et suiv. *Bhâgav. Pur.* X, 59, 39 et suiv.

[2] *Herabkunft des Feuers*, p. 64.

[3] Cf. encore Kuhn, *loc. cit.* p. 151. — Il faut tenir compte aussi du caractère aisément équivoque des représentants du feu céleste : Indra arrache à Tvashṭṛi le Soma, d'après *Ṛig Ved.* III, 48, 4.

fusion, ou plutôt cette complication, est assez bien exprimée par le récit qui nous montre les Asuras et les Devas travaillant en commun à produire l'amṛita, le combat s'allumant ensuite et la victoire finale demeurant aux Êtres lumineux, à Vishṇu et à son disque. La double face du rôle et de la personne de Mâra est dans la logique du développement légendaire.

Transportés avec l'arbre dans la région de l'atmosphère, nous devons nous attendre à trouver groupées autour de lui les principales conceptions localisées dans ce domaine. Ainsi est-ce bien comme souverain des morts que Yama a près de l'arbre sa demeure. Hel a de même son siége près d'une des racines d'Yggdrasill, à côté d'une de ses fontaines. Mîmir, qui, dans le mythe germanique, donne son nom à la source de vie, est de même un roi des morts[1]; et le bois qui, de lui, est appelé *Hoddmîmis hollt*, sert de retraite au couple qui doit peupler l'univers renouvelé[2]; là est le lieu de la génération et le lieu de la mort (Kâma-Mṛityu). L'épopée indienne n'a pas non plus perdu le souvenir des arbres d'or qui, avec la Vaitaraṇî, limitent l'empire des âmes[3]. De cette double idée de mort et de vie s'est constituée la signification morale des trois

[1] Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* IV, 98 et suiv. Mannhardt, *Germ. Mythen*, p. 544, 549.

[2] Mannhardt, p. 547-548. Simrock, *Deutsche Mythol.* p. 139; p. 303 : von der Unterwelt strömt alles Sein.

[3] *Râm.* III, 59, 19; *Mahâbhâr.* XII, 12087, cités par Weber, *Ind. Stud.* I, 397 note. C'est encore le bois infernal de Virgile et le

Nornes germaniques[1] : elles aussi sortent d'Yggdrasill ; elles sont originairement des divinités des eaux et du nuage, exactement comparables aux Âpas védiques[2] qui passent également pour les gardiennes de l'amṛita[3]. Les filles de Mâra ne sont elles-mêmes que des Apsaras (*Lal. Vist.* 404, 15), identiques aux Walkyries dont les Nornes se révèlent comme une expression particulière[4]. Les unes et les autres se trouveraient encore rapprochées par un anneau intermédiaire, si, avec M. Mannhardt (p. 579), il faut voir dans les *Μοῖραι* helléniques (*μοῖρα* pour *μορια*, *maryâ*) un rejeton du même thème *mar*. Mais l'étymologie est au moins très-douteuse. L'affinité de nature ne l'est pas; et malgré l'isolement de ces *trois* filles de Mâra dans la mythologie indienne, le vers du Ṛig Veda[5] qui montre « trois femmes divines, » trois Apsaras, prodiguant au jeuṇe Agni (Apâm napât) le soma céleste, nous autorise peut-être à

rameau d'or qui ouvre l'entrée des Enfers. (Sonne, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* XV, 100 et suiv.).

[1] Mannhardt, *loc. cit.* p. 576 et suiv. 609 et suiv.

[2] Mannhardt, 641, 642, 647 al.

[3] Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, 145, 153.

[4] L'histoire des Ṛibhus présente un fait très-analogue. Comp. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* IV, 103 et suiv. Il va sans dire que je considère leur signification morale et allégorique, manifeste dans les noms qu'elles reçoivent, comme étrangère à leur nature primitive sur laquelle elle a été greffée; c'est exactement le même cas que pour Mâra.

[5] *Ṛig Ved.* II, 35, 5. — Sâyaṇa y voit Iḷâ, Sarasvatî et Bhâratî, explication scolastique qui transporte aux divinités du sacrifice e de l'hymne la fonction attribuée par le poëte à des êtres d'un naturalisme moins effacé. (Cf. *Taitt. Saṁh.* IV, 3, 11.)

penser qu'il se fixa de bonne heure un nombre de trois divinités, gardiennes spéciales du breuvage divin, centre commun d'où auraient pu rayonner ces conceptions sensiblement divergentes [1]. L'exacte correspondance des Parques, d'une part, et des Nornes, de l'autre, semble assigner à des traditions de ce genre une haute antiquité. En tous cas, la présence des trois Apsaras, la fusion de Kâma et de Mâra, prennent à la lumière de ces analogies une valeur organique et traditionnelle.

Cependant, il ne le faut pas oublier, la plupart de ces types naturalistes ne reçoivent toute leur portée que grâce au lien qui les unit étroitement, à l'identification qui les confond avec les représentants terrestres des phénomènes atmosphériques qu'ils expriment : le feu céleste est aussi le feu du sacrifice, l'amṛita est le soma de l'offrande, l'arbre, la branche ou la plante qui, frottée ou pressée, donne l'étincelle ou le suc sacré. Nous avons vu ce rapprochement expressément signalé dans quelques vers du Ṛig Veda (X, 135); il se manifeste encore dans le voisinage du haoma et des arbres paradisiaques, d'après les Parsis [2], du kushṭha (simple équivalent

[1] Dans la *Kaushîtakî upan.* I, 3 (cf. ci-dessous, et voy. *Ind. Stud.* I, 397, 398), il semble aussi qu'il soit fait allusion à une triple division des Apsaras : Ambâḥ, Ambâyavâḥ et Ambayâḥ. Il faut se souvenir surtout de l'histoire de Balarâma : enivré de l'ambroisie trouvée dans l'arbre (nuageux), il reçoit les « trois » déesses sur le mont (atmosphérique) Gomanta, au pied d'un kadamba (*Hariv.* adh. XCVIII, init.).

[2] Voy. Kuhn, *loc. cit.* p. 124, 125.

du soma) et de l'açvattha divin dans l'Atharvan (V, 4, 3). L'oiseau qui va dérober l'ambroisie, dans la légende du brâhmaṇa, n'est autre que Gâyatrî, le mètre sacré par excellence, c'est-à-dire l'hymne et la poésie elle-même. Plusieurs associations d'idées peuvent avoir influé sur cette version du récit : l'hymne par sa puissance appelle et détermine la pluie fécondante; l'hymne accompagne et provoque la préparation du soma pour l'offrande; enfin, la vâc céleste, le son du tonnerre, si constamment confondue, dans les conceptions religieuses, avec la vâc terrestre, annonce dans l'orage l'eau que la foudre délivre en fendant la nue. Comme voix de la nature ou comme voix du chant, vâc, l'hymne, c'est-à-dire l'inspiration et la sagesse, est intimement rattachée au soma-amṛita[1], l'excitant souverain de la veine poétique et religieuse des prêtres védiques. Que ces idées soient très-anciennes, les légendes grecques sur les sources inspiratrices, la légende norraine sur Kvâsir et sur l'origine de la poésie[2], la sagesse attribuée à Mîmir, gardien de la source de vie, le démontrent suffisamment. Elles n'ont point été sans une action sensible sur les légendes qui nous occupent.

On a plusieurs fois comparé[3] l'histoire de Çâkya

[1] Voy. les légendes de l'*Aitar. Brâhm.* (I, 27) et du *Çatap. Brâhm.* (III, 2, 4, 1) citées ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 263.

[2] Grimm, *Deutsche Mythol.* p. 855 et suiv. Simrock, *Deutsche Mythol.* p. 215 et suiv.

[3] Cf. Spiegel, *Erânische Alterth.* I, 709 et suiv.

et de Mâra à cette attaque tentée contre Zarathustra par Aṅro-Mainyu[1]. D'après l'Avesta « le mortier, le vase, le haoma et les paroles qu'a prononcées Ahura-Mazda sont [pour Zarathustra] ses meilleures armes » (30, 31), c'est-à-dire le sacrifice et les instruments qui y sont employés. Plus loin, interrogé sur le moyen de protéger efficacement sa création contre les entreprises d'Aṅro-Mainyu, Ahura-Mazda répond à Zarathustra : « Va vers les arbres, ces arbres qui sont beaux, grands, forts, et dis : Louange à l'arbre, l'arbre excellent, pur, créé par Ahura. Il lui apportera le bereçman, également long et large » (60-63). L'arbre, l'arbre excellent[2], est donc ici aussi mis en relation étroite avec les intérêts de la Loi, et le bereçman est le spécial instrument de cette protection. On sait que le bereçman consiste en une petite botte de branches de dattiers, etc. qui est un accessoire indispensable de la récitation de la prière et de l'offrande du haoma chez les Parsis. M. Haug[3] a démontré que le bereçman (sanskrit *brahman*) avait un correspondant exact dans le veda des Brâhmanes; *veda*, qui se serait substitué dans cet emploi au nom de *brahman*, après l'oblitération du sens primitif de ce mot et sa déviation en un sens tout moral, désigne la poignée de *kuça* qui

[1] *Vendidad*, XIX. — Spiegel, *Avesta*, trad. I, 242 et suiv.

[2] Padavara, drumavara, *Lal. Vist.* pass. et par exemple, 354, 11, 14.

[3] Haug, *Aitar. Brâhm.* introd. p. 4, note. Cf. Weber, *Ind. Stud.* IX, 353. L'emploi du kuça est tout analogue dans l'Inde. Cf. Pratâpa Candra Ghosha, *Durgâ Pûjâ*, nn. p. XVIII.

sert soit à ranimer en l'éventant le feu du sacrifice, soit à en balayer les alentours. Sous le nom de *barhis*, et par là aussi lié étymologiquement au bereçman [1], le kuça sert à former pour la vedi un tapis sacré sur lequel viennent s'asseoir Agni et tous les dieux; et l'importance rituelle en est si grande que le nom de *barhis* arrive parfois à désigner, d'une façon générale, le sacrifice. Est-il besoin d'ajouter que le kuça, le kuçastaraṇa, ne doit ce rôle important qu'au symbolisme même du soma, de tous les arbres du feu et du suc célestes, du kushṭha de l'Atharva Veda [2]? Le kushṭha est voisin de l'arbre qui sert de siége et de demeure aux dieux; de même sous l'arbre buddhique, le kuça sert de siége à Çâkya.

On se rappelle le récit : Çâkya, au moment de s'approcher de l'arbre, rencontre un moissonneur qui porte des bottes de kuça; il en obtient aisément une poignée, et la dispose au pied de l'arbre pour s'en servir comme de tapis [3]. Le Bodhisattva prend, à vrai dire, la peine d'expliquer que cette poignée d'herbe ne suffirait pas, à défaut d'un long exercice de toutes les perfections, pour lui assurer l'intelligence parfaite (p. 360, l. 1 et suiv.). Il va sans dire que cette affirmation est pour nous une

[1] Haug, *Sitzungsberichte der Münchener Acad.* 1868, t. II, p. 98 et suiv.

[2] Voy. ce qui est dit ci-après à propos de la destruction des Yâdavas et de la légende de Kṛishṇa. Cf. du reste le vers 2 de l'hymne cité.

[3] *Lal. Vist.* 357 et suiv.

raison de plus de penser le contraire [1]. Malgré toutes les déformations, le récit du Lalita Vistara semble presque, dans le nom du coupeur d'herbes, Svastika, avoir conservé un dernier vestige et un vague souvenir du sens ancien de l'herbe qu'il fournit [2]. Ce qui est plus sûr et plus important, c'est que nous obtenons de la sorte l'explication satisfaisante de plusieurs faits très-obscurs. Le Bodhimaṇḍa passe chez les Buddhistes pour être le milieu, l'ombilic de l'univers [3], et ce ne peut être qu'à une conception de cet ordre que se réfère le nom de *Mahîmaṇḍa*, synonyme, dans le Lalita Vistara, du Bodhimaṇḍa ou trône de l'Intelligence [4]. Or, on sait qu'Agni dans le Véda est appelé l'« ombilic de la terre ou de l'univers » (*Ṛig Ved.* I, 159, 2; I, 185, 5); qu'il est allumé « à l'ombilic de la terre » (I, 143, 4; III, 29,

[1] D'après le récit singhalais, plus ingénu, le Bodhisattva « savait que [le kuça] serait nécessaire, qu'il serait d'une grande utilité. » (Hardy, *Manual*, p. 170.) C'est à peu près ce que, d'après le *Lalita Vist.* lui-même (358, 13), Çâkya dit au coupeur d'herbes : « Adya mamârtha triṇaiḥ. » Dans certains récits (par exemple, *Foe koue ki*, ch. XXXI), ce sont les dieux en personne qui apportent le kuça au Bodhisattva.

[2] Cf. plus haut sur le svastika, et remarquez que, comme les poils qui forment ce signe, les brins de kuça « ont leur extrémité tournée vers la droite » (357, 11).

[3] Köppen, *Relig. des Buddha*, I, 92, 93. Comp. Hiouen Thsang, *Voyages*, I, 460.

[4] On peut comparer l'expression pṛithivyâ varaṁ (*Ṛig Ved.* III, 23, 4) qui signifie la même chose que pṛithivyâ nâbhiḥ, comme le montre la synonymie de îlâyâḥ padaṁ dans ce passage et dans d'autres tels que III, 29, 4. *Lal. Vist.* 452, 3, bodhivara est employé comme synonyme de bodhimaṇḍa. Toutefois, les analogies ne permettent guère de prendre *vara* que comme adjectif.

4); que le sacrifice enfin est le « nâbhiḥ prithivyâḥ » (I, 164, 35), quelle que soit d'ailleurs l'idée précise qui se cache sous cette figure. — C'est du Bodhimaṇḍa que le Buddha fait retentir le « cri du lion » (siṁhanâda ou -vada, *Lal. Vist.* 402, 16; 456, 6; al.); n'est-il pas permis de penser que des comparaisons comme celle qui décrit Agni « mugissant comme un lion » (*Rig Ved.* III, 2, 11 : siṁha iva nâ-nadan; comp. X, 123, 4 : le mṛigasya ghoshaḥ d'Agni le Gandharva) ont contribué, avec les raisons indiquées par Burnouf[1], à établir l'usage typique de cette expression? Et cela d'autant plus qu'elle ne désigne pas, comme le dit Burnouf, la lutte contre Mâra, mais la prédication, l'enseignement même de la loi[2].

Quoi qu'il en soit de ce point, les rapprochements

[1] *Lotus de la bonne Loi*, p. 401.

[2] Comp. les passages auxquels il se réfère. — Le *Lal. Vist.* 448 et suiv. offre cette expression remarquable : « Nishannas tathâgatagarbhe tathâgatamahâdharmarâjâsane, » que la version tibétaine (Foucaux, p. 337) traduit : « Assis sur le grand siége (qui est) la matrice d'un Tathâgata, d'un Tathâgata roi de la loi. » Sans insister sur les incorrections de détail de cette traduction, il serait intéressant de savoir si elle entre bien dans le sens de l'original en assimilant ainsi le trône de l'intelligence avec la matrice où le Buddha prend naissance. « Tathâgatagarbha » peut signifier, pris adjectivement, « qui contient le Tathâgata; » mais alors cette addition serait ici tout à fait superflue et redondante. Quant au rapprochement que suppose l'autre version, la suite montrera qu'il serait assez justifiable, bien qu'un livre comme le *Lalita Vistara* ait pu difficilement conserver cette trace curieuse du sens ancien des récits qu'il raconte dans un esprit si nouveau. Comp. Bigandet, *Life of Gaudama*, p. 37 note, la légende d'après laquelle le Bodhidruma se serait produit au moment même de la naissance de Siddhârtha.

principaux ne sauraient être atteints par le doute qui peut planer sur un détail si secondaire. Aussi bien ne manque-t-il pas, dans le domaine purement indien, de légendes et de comparaisons qui les confirment.

En enseignant les cérémonies de l'Agnicayana, le Çatapatha brâhmaṇa[1], dans la description des rites suivant lesquels doit être formée la quatrième couche (citi), arrive à une série de briques appelées *Spṛits :* « Ici, dit-il, il dépose les spṛits. Voici ce qui en est : Prajâpati, quand il fut sorti de l'Âtman, conçut tous les êtres ; à peine sont-ils dans son sein, Mṛityu le méchant les prit. Prajâpati dit aux dieux : « De concert avec vous, je veux protéger tous les êtres contre Mṛityu le méchant. — Quel en sera pour nous le prix ? — Choisissez, reprit Prajâpati. » Les uns lui dirent : « Nous voulons avoir la propriété » ; d'autres : « Nous voulons avoir la souveraineté » ; et lui, attribuant aux uns la propriété, aux autres la souveraineté, il protégea tous les êtres contre Mṛityu le méchant. Et parce qu'il les protégea (*aspṛinod*), de là vient le nom des *spṛits.* Ainsi celui qui sacrifie de la sorte, attribuant aux uns la propriété, aux autres la souveraineté, protége tous les êtres contre Mṛityu le méchant ; c'est pour cela que le mot *spṛitaṁ* se répète dans chacune des invocations. » Il ne faut pas oublier que toute la valeur mystique des ishṭikâs, qu'on emploie pour la construction du foyer, n'a

[1] *Çatap. Brâhm.* VIII, 4, 2, 1 et suiv.

sa raison d'être et son origine que dans un rapprochement étroit avec des symboles comme le kuça qui sert à former le barhis. Toutes les spéculations du brâhmaṇa sur ce sujet le démontrent clairement. Je ne citerai que le début de la première citi [1]. Le fondement mythologique en est tout entier dans la confusion du feu terrestre et du feu céleste, dans l'assimilation de leur mode de production véritable ou symboliquement figuré, dans l'attribution commune à tous deux de vertus et d'effets propres d'abord à l'un ou à l'autre. Le soma est l'amṛita; le kuça, ou la brique qui le représente [2], est la branche détachée de l'arbre atmosphérique qui, en donnant le feu et l'ambroisie, devient le gage de l'immortalité, l'arme naturelle et nécessaire contre Mṛityu Pâpmân ou Mâra Pâpîyân (Pâpimâ). Il est curieux que, dans plusieurs sources buddhiques, la poignée de kuça subisse une métamorphose qui la rapproche d'un pas de cette légende brâhmanique. Nous y voyons que, dès que le Bodhisattva eut étendu son gazon sur la terre, « instantanément cette herbe fut transformée en un trône de quatorze coudées de hauteur [3]. » Cette invention nouvelle peut, du reste, avoir été inspirée par le mur et la terrasse dont fut entouré l'arbre de Buddha-Gayâ après que la

[1] *Vâjas. Samh.* XIII, 53; *Çatap. Brâhm.* VII, 5, 2, 44 et suiv.

[2] Le barhis, comme le kushṭha de l'Atharva Veda, est l'« amṛitasya cakshaṇaṁ, » c'est-à-dire la vue, la réalisation terrestre de l'ambroisie. (*Ṛig Ved.* I, 13, 5; *Ath. Ved.* V, 4, 3.)

[3] Buddhagh. ap. Turnour, p. 811; Hardy, *Manual*, p. 171.

légende se fut localisée en cet endroit[1]. C'est, en tous cas, par ce lien avec l'idée du sacrifice que le siége de la Bodhi put recevoir cette application spéciale, qu'il put devenir la condition indispensable et le moyen infaillible de la sagesse, dont, dans les temps les plus anciens, les rites sacrés passaient naturellement pour l'expression la plus sublime.

Une analogie frappante avec ce siége de kuça nous conduit à une description légendaire qui, dans son ensemble, a pour nous ici un haut intérêt. Je veux parler du premier adhyâya de la Kaushîtaki brâhmaṇa upanishad[2]. Nous y retrouvons un trône appelé «l'Intelligence» (vicakshaṇâ) où est assis Brahmâ sur un paryaṅka appelé «la splendeur infinie» (amitaujas). Or, le siége en est fait de «somâṁçavaḥ,» dit le texte, c'est-à-dire, suivant Çaṁkara, des rayons de la lune (somakiraṇaiḥ); mais M. Weber (p. 401, 402) a déjà proposé hypothétiquement cette autre traduction : «tiges de soma,» qui, si elle est d'abord sérieusement appuyée par tout le symbolisme des autres parties, me paraît garantie d'une façon décisive par l'analogie du siége du Buddha[3]. L'analogie ne réside pas seulement dans la

[1] Hiouen Thsang, *Voyages*, I, 463. Cunningham, *Archæolog. Survey*, I, 4.

[2] Le texte et la traduction en ont été donnés par M. Cowell dans la *Biblioth. Ind.* Antérieurement, M. Weber en avait publié (*Ind. Studien*, I, 397 et suiv.) une abondante analyse et un utile commentaire. J'en suppose la connaissance pour éviter des longueurs superflues.

[3] C'est pour des raisons analogues que le trône (âsandî) du

dénomination comparable et en elle-même suffisamment caractéristique des deux trônes. Celui de Brahmâ est, comme le Bodhimaṇḍa, voisin d'un arbre fabuleux nommé *Ilya*[1]. M. Weber l'a comparé à Yggdrasill; un rapprochement que le commentaire de Çaṁkara (yam anyatrâçvatthaḥ somasavana ityâcakshate), combiné avec le passage déjà cité de la Kâṭhaka upanishad[2], élève au-dessus de toute contestation. Nous n'hésiterons pas davantage à lui comparer notre « arbre de Bodhi. » Il n'est pas non plus différent de l'arbre de Yama, puisque ce monde où nous introduit la légende est à la fois le séjour de Brahmâ et le séjour des morts, par l'intermédiaire d'Agni; ce qui a été suggéré plus haut quant aux origines mythologiques de Brahmâ explique fort naturellement cette union. La description dont il s'agit se retrouve avec ses traits essentiels dans la Chândogya upanishad[3], qui connaît et le palais d'or et la cité imprenable de Brahmâ (qui est aussi

prince qui reçoit l'abhisheka ou le punarabhisheka est fait de bois d'udumbara. Cf. ci-dessus et *Aitar. Brâhm.* VIII, 5.

[1] C'est l'orthographe que préfère M. Cowell; elle a l'avantage de fournir une forme plus explicable que Ilpa, lequel ne me paraît pas suffisamment protégé par le jeu étymologique de Çaṁkara : *ilâ* pṛithivî tadrû*pa*tvena..... Cette glose s'explique, étant donnée la forme *ilya*, dès qu'on ne prête pas au commentateur l'intention, à coup sûr hypothétique, de faire entrer en compte la syllabe *pa*. (Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 128.) Elle explique mieux enfin la forme « al » sous laquelle il paraît dans la traduction d'Anquetil.

[2] VI, 1. Cf. Kuhn, *loc. cit.* et p. 198.

[3] XIII, 5, 3, 4. Cf. aussi 4, 1 : apahatapâpmâ. — *Ind. Studien*, I, 270.

celle de Purusha[1]), et l'açvattha qui donne l'ambroisie. Cet açvattha est identique au fond à cet autre arbre mythologique qu'une source jaina appelle l'*arbre de lait*[2], justifiant par cette expression le rapprochement avec la mer de lait et l'île blanche (p. 399, 400 n.) que M. Weber me paraît avoir trop facilement abandonné[3]. Le Ṛig Veda offre clairement un premier point d'attache à toutes ces conceptions complexes dans ce tṛic (I, 154, 20-22)[4] : « 20. Deux oiseaux, amis et compagnons, tiennent embrassé un même arbre : l'un mange la figue succulente, l'autre ne mange pas et regarde[5]. — 22. L'arbre où sont posés les oiseaux qui mangent le madhu

[1] *Atharva Ved.* X, 2, 31 ci-dessus.

[2] Comp. l'arbre « qui distille le lait, » Weber, *Çatruñj. Mâh.* 18, 19.

[3] Il n'en faut certainement pas séparer davantage l'arbre badarî de l'ermitage de Nara et Nârâyaṇa, ni l'arbre sous lequel, d'après le *Bhâgav. Pur.* (IV, 1, 17-21), Atri se met en méditation, embrasant les trois mondes du feu qui sort de sa tête (cf. plus haut sur l'*ushṇîsha*). Mais ce sont là des ramifications secondaires de conceptions dont il nous importe surtout de constater la source.

[4] L'ordre dans lequel l'*Ath. Ved.* (IX, 9, 20-22) donne ces trois vers est certainement préférable à celui suivant lequel ils sont disposés dans le *Ṛig*. La reprise « yasmin vṛikshe, » l'explication relative à la figue, rattachent étroitement le second vers au premier, et d'autre part le qualificatif madhvadaḥ est mieux placé dans une *première* mention des suparṇâḥ au pluriel, après le duel du vers qui, dans les deux arrangements, demeure le premier. C'est enfin le seul moyen que je voie d'obtenir un développement régulier et satisfaisant de l'idée.

[5] Ou plutôt « brille. » Des deux oiseaux, l'un est l'oiseau de la foudre, qui déchire le nuage et en répand le suc; l'autre, l'oiseau solaire, qui se contente de resplendir. Ce vers est cité dans la *Çvetâçvat. upan.* IV, 6, mais détourné dans une application spéculative et mystique.

(l'amṛita), d'où tous l'expriment, — cette figue qu'on dit être à son sommet n'est pas le partage de celui qui ne connaît point le Père. — 21. Là où les oiseaux chantent pour l'assistance, à l'offrande de l'ambroisie, le puissant gardien de l'univers entier, le sage, m'a fait asseoir, moi l'ignorant[1]. » Le dernier vers nous montre l'idée d'ignorance et de sagesse associée à l'arbre mythologique, rapproché lui-même du sacrifice : la conception naturaliste est exprimée dans le premier vers ; le second y rattache le souvenir des âmes qui, avec le Père (cf. ci-dessus), vivent sous l'açvattha céleste ; le troisième, enfin, le rabaisse à des proportions plus humaines, et en montre la substantielle image dans les cérémonies de l'autel.

L'Atharva Veda (X, 4, 3 et suiv.), parlant de l'arbre des dieux, y associe des figures assez différentes : « 3. L'açvattha où demeurent les dieux s'élève dans le troisième ciel ; c'est là que les dieux ont produit le kushṭha, forme sensible de l'amṛita. — 4. Un vaisseau d'or aux câbles d'or a vogué dans le ciel, c'est là que les dieux ont produit le kushṭha, la fleur de l'amṛita. — 5. Les chemins étaient d'or, les avirons étaient d'or, d'or les vaisseaux ; sur eux ils ont

[1] Tout ce vers est à double sens : appliqué à la terre, les oiseaux sont les prêtres (cf. ch. II, p. 276) qui de leurs chants entourent les rites sacrés (*vidathâ*) et l'offrande du soma ; appliqué à l'arbre céleste, ce sont les oiseaux de la foudre dont la voix résonne parmi les troupes des Dieux et des Pitṛis et accompagne la distribution de l'amṛita. Dans les deux cas, c'est Agni, l'Agni de l'autel, ou Agni-Yama qui amène l'homme vers le breuvage d'immortalité.

apporté le kushṭha.» C'est l'image de la mer de nuages unie à celle de l'arbre nuageux; et l'on sait à quel point l'une et l'autre sont demeurées étroitement liées dans les mythologies congénères. Le même fait se retrouve dans un passage du Ṛig Veda cité précédemment; il ne manque pas davantage dans la peinture en question du monde de Brahmâ. L'eau céleste y est même doublement représentée d'une part dans le lac Âra, de l'autre dans la Vijarâ nadî, la fontaine de vie qui assure une jeunesse éternelle, la Vaitaraṇî du royaume de Yama[1].

Pour arriver à l'arbre Ilya, il faut franchir la Vijarâ nadî; pour parvenir au Bodhidruma, le Bodhisattva doit se baigner dans la Nairañjanâ. Le nom même de la seconde rivière rappelle la vertu attribuée à la première de purifier de toutes les fautes, ou, comme s'exprime l'upanishad, de débarrasser celui qui la traverse de toutes ses actions passées, qui seraient autrement un gage et une cause de retour dans le cercle du saṁsâra. Enfin, il n'est point jusqu'aux honneurs et aux respects dont les dieux et les Apsaras entourent le Bodhisattva dans sa marche vers l'arbre[2], jusqu'à la voie, la marche surhumaine (mahâpurushagati) qui l'y conduit, auxquels l'upanishad n'offre une contre-partie exacte soit dans les soins dont cinq cents Apsaras comblent le nouvel hôte du monde de Brahmâ, soit dans le chemin des dieux (devayâna) qu'il suit pour s'y éle-

[1] Cf. ci-dessus et la note de M. Weber, p. 398-400.

[2] *Lal. Vist.* p. 341 et suiv.

ver à travers des sphères célestes successives. Est-ce à dire que, de tant d'affinités, il faille conclure à une filiation directe des deux récits? Évidemment non. Car aucun des deux ne suffit à expliquer l'autre; et, pour passer sur les détails, si la nature symbolique et surhumaine du tableau est bien mieux conservée ou plus clairement exprimée dans le récit brâhmanique, l'application spéciale qui en est faite, les allégories toutes secondaires dont il est plein, enfin et surtout l'absence de la conquête et de la lutte, si fortement caractérisée dans l'épisode buddhique, lui assignent d'autre part une source différente[1]. Le témoignage qu'il apporte en faveur de notre interprétation de la légende de Çâkya emprunte à cette indépendance réciproque une valeur décisive.

[1] Il faut, je pense, juger de même la relation entre la légende de Zarathustra et celle de Çâkyamuni, contrairement à l'opinion vers laquelle penche M. Spiegel (*Erân. Alterthumskunde*, I, 709, 710) et qui verrait dans le récit buddhique un emprunt fait à celui de l'Avesta (cf. aussi Weber, *Ind. Stud.* IX, 149). Il est clair que ce récit est à la fois trop étendu et trop organique pour être considéré comme un développement arbitraire d'un modèle si court et si incomplet. M. Minayeff est bien plus près de la vérité (*Gramm. pâlie*, introd. p. v et suiv.) quand il voit dans ces deux scènes un souvenir du passé commun. Il me paraît du reste impossible, au point de vue grammatical, de rapprocher immédiatement comme il le fait le zend *mairyo* du sanskrit *mâra*. Si les germes des deux légendes sont communs, l'analyse prouve assez que l'une et l'autre se sont développées individuellement et sur des terrains très-divers. Le récit de la Kaushîtaki upanishad démontre précisément la présence dans l'Inde de tous les éléments principaux de l'épisode buddhique, groupés même dans un ensemble à certains égards bien plus voisin de cette version que ne l'est celle de l'Avesta.

II.

Aperçu général du récit. — L'Intelligence parfaite. — Quelques légendes de signification voisine.

Les analyses partielles nous ont conduit à l'analogie la plus générale, et, si je puis dire, la plus compréhensive, que je connaisse à notre récit; il est temps de l'embrasser d'un coup d'œil et de résumer, dans une exposition plus suivie, des conclusions obscurcies par la complexité des détails. Nous avons reconnu que l'arbre de Bodhi est l'arbre céleste, familier à toutes les mythologies indo-européennes; toute la scène n'est, en dernière analyse, qu'une version particulière du mythe de la conquête de l'ambroisie. De fait, les sources buddhiques l'avouent elles-mêmes expressément. Rien n'est plus fréquent que l'assimilation du fruit de la sambodhi avec l'amṛita[1]; et l'on se souvient fort bien du sens de cette ambroisie, puisqu'une autre métaphore de signification identique parle de «la pluie de la loi» ou «du grand nuage de la loi,» c'est-à-dire de la manifestation de la doctrine[2]. Il y faut ajouter le titre de «Meghendra,» roi des nuages, donné parfois au Buddha[3]. Le fréquent emploi de pareilles

[1] Comp. par exemple, *Lal. Vist.* 359, 14; 360, 8, 13; 394, 8; 413, 14; al. Le Buddha est «amṛitârthin» (Burnouf, *Introduction*, p. 387, note), c'est-à-dire désireux de l'intelligence parfaite.

[2] *Lal. Vist.* 119, 15, et c. 97, 8; 450, 16; al.

[3] *Târanâtha*, trad. allemande, p. 1, note.

expressions est un gage de leur spéciale importance, et défend d'abord d'y voir une simple comparaison purement accidentelle[1]. L'usage parallèle des mêmes termes dans un sens littéral ou naturaliste[2] tend à la même conclusion. Enfin, il faut tenir compte encore de l'expression « amṛitaṁ padaṁ » entendue dans un sens théologique assez précis par la scolas-

[1] Métaphore d'ailleurs fréquente dans le style poétique de l'Inde.

[2] *Rgya tcher rol pa*, trad. Foucaux, p. 363, le Buddha souhaite aux marchands que « Kuvera avec Indra, vainqueurs de l'ennemi et miséricordieux....., leur fassent obtenir le bonheur de l'amṛita. » Il s'agit sans doute ici de la pluie qu'Indra dispense aux hommes; l'épithète « vainqueurs de l'ennemi » fait d'autre part songer à la lutte du Buddha contre Mâra, et rapproche les deux scènes comme les deux expressions. Cf. aussi ap. Beal, *Catena*, p. 52 et suiv. le combat des Asuras et d'Indra que termine la prédication de la loi faite par ce dieu. La diversité même des expressions dans lesquelles entre *amṛita* (cf. encore *amṛitodaka, Lal. Vist.* 133, 5) pour désigner l'enseignement, la loi buddhique, prouve à la fois et que cet emploi devait avoir une raison d'être ancienne et que la connaissance exacte en était effacée. D'ailleurs, ce cas n'est pas sans analogues dans la terminologie buddhique : indépendamment de l'emploi de cakra, l'expression « traverser sur l'autre rive » est aussi primitivement mythologique. Cf. *Ṛig Ved.* I, 46, 7; 11, où les dieux viennent sur le rivage (pârâya gantave; pâram etave), c'est-à-dire traversent l'océan de l'atmosphère. Pûshan (le psychopompe, Muir, *Sanskr. Texts*, V, 173) a des « vaisseaux d'or »; l'*Atharva Ved.* (V, 4, 3-5) rapproche clairement l'arbre divin à l'amṛita du « vaisseau d'or » qui traverse l'espace. Les Maruts, dont nous avons vu précédemment le rôle de psychopompes, exercent leur action « au delà de l'océan » (tiraḥ samudraṁ), *Ṛig Ved.* I, 19, 7, 8. Comp. d'une façon générale les mythes relatifs à la traversée du fleuve infernal. En ce qui touche l'emploi d'amṛita, cette remarque n'est pas sans importance, en ce sens qu'elle interdit d'y chercher, comme on l'a tenté (M. Müller, *Buddhaghosha's Parables*, introd. p. XLIII-IV; cf. Lassen, *Ind. Alt.* II², 463, note), aucune indication dogmatique ni doctrinale.

tique des Buddhistes[1], mais qui, plus anciennement sans doute, marque l'illumination complète et le but même que le Bodhisattva se propose : elle rappelle à la fois cette région (pada) de l'amṛita que garde le Gandharva, et ce monde de l'immortalité (amṛito lokaḥ) où Soma est prié de transporter ses adorateurs[2]. Il est clair pourtant que c'est surtout la présence de l'arbre qui nous autorise à attribuer à ces termes une valeur si définie.

L'arbre, dans la légende buddhique, a pris une si grande importance qu'il ne le cède guère au Buddha lui-même. Je ne parle pas en ce moment du respect dont nous le verrons entouré. Nos récits mêmes semblent présenter le Buddha et l'arbre comme des notions corrélatives, des termes inséparables[3] : détruire l'arbre serait anéantir la mission de Çâkya[4]; après la victoire, l'arbre participe aux honneurs rendus au Buddha[5]. Ces traits témoignent au moins d'un souvenir persistant du rôle capital qui appartient au Bodhidruma dans toute la scène, et de la part essentielle qu'il a au dénouement. Les textes

[1] Cf. *Dhammap.* vers 114; 21; 374, et le *Comment.* de Buddhaghosa. — Padavaram amṛitaṁ, par exemple, *Lal. Vist.* 359, 11; 14 et 190, 1 : drumavaraṁ..... padam amṛitaṁ.

[2] *Ṛig Ved.* IX, 83, 4; 113, 7. Cf. I, 22, 14.

[3] Cf. dans le *Lotus de la bonne Loi*, p. 181 et suiv. les Buddhas merveilleux avec leurs arbres précieux, etc. Cette intime solidarité de l'arbre et du dieu reparaît dans l'histoire de Kṛishṇa : l'arbre Pârijâta ne demeurera sur la terre que le temps que lui-même y passera (*Vishṇu Pur.* V, p. 104; cf. ci-dessus).

[4] *Lal. Vist.* 391, 2.

[5] *Rgya tcher rol pa*, trad. Foucaux, p. 350.

le comparent expressément à l'arbre céleste, au Pârijâta, au Kovidâra[1], et la description qui en est faite (p. 347) correspond en effet, par la profusion des images qui marquent l'éclat, la splendeur, avec celle du Pârijâta et des autres arbres paradisiaques[2]. Par une coïncidence d'autant plus remarquable que la différence des situations interdit de songer à un emprunt, le Pârijâta réveille dans chacun de ceux qui l'approchent la mémoire endormie de ses existences antérieures[3], de même que le Buddha, devenu le maître indiscuté du trône de Bodhi, se souvient exactement de toutes les naissances par lesquelles il a passé, lui et les autres êtres[4]. Comme Garuḍa, dans l'enlèvement du Pârijâta, les Garuḍas figurent ici dans la lutte, encore qu'avec un rôle amoindri et modifié par une situation, par une application nouvelle (*Lal. Vist.* 382, 11). C'est une dernière image, très-effacée assurément dans la version buddhique, de l'arbre védique avec le faucon qui le ronge. Mais ce qui est plus important, le Bodhidruma, comme l'arbre de l'Atharvan, est un açvattha, espèce si étroitement liée avec les symboles du feu et du soma que son nom même paraît inspiré par une légende qui s'y rapporte[5], absolument comme le nom de Bodhi exprime son rôle d'arbre de la

[1] *Lal. Vist.* 347, 14; 350, 15.
[2] *Vishṇu Pur.* éd. Hall, V, 97; al.
[3] *Vishṇu Pur.* p. 105; *Hariv.* v. 6982.
[4] *Lal. Vist.* p. 440-441; Bigandet, *Life of Gaudama*, 89, 90.
[5] Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 191.

science. Il reçoit encore, d'après la traduction tibétaine du Lalita Vistara[1], un autre nom digne de remarque : on l'appelle Târâyaṇa, c'est-à-dire la voie du passage, ou, suivant une métaphore buddhique bien connue, la voie par laquelle on passe à l'autre rive. C'est, en effet, l'arbre qui conduit au « lieu de l'immortalité[2], » et ce nom semble perpétuer le souvenir de l'eau atmosphérique, lac, fontaine ou océan, à laquelle l'arbre mythologique est toujours associé. Il s'appliquerait le plus naturellement à l'arbre qu'embrasse Taugrya pour traverser l'océan nuageux[3]. Nous sommes ainsi ramenés à l'arbre Ilya du monde de Brahmâ, auquel on n'arrive qu'après avoir passé et le lac Âra et la Vijarâ nadî; et c'est vraisemblablement dans des conceptions de même ordre que nous devons, en dernière analyse, aller chercher l'origine de la métaphore buddhique signalée tout à l'heure[4]. Tous les traits négligés d'abord, et je ne les cite pas tous ici, confirment donc également nos premières observations[5].

[1] *Rgya tcher rol pa,* trad. Foucaux, p. 356, 360, 370.

[2] Comp. *Atharva Ved.* VIII, 2, 9 : ut tvâ mṛityor apîparaṁ : je t'ai fait repasser [le fleuve de] la Mort.

[3] *Ṛig Ved.* I, 182, 7, et voy. Sonne, *loc. cit.*

[4] Des idées de bonheur, de salut s'attachent de même à l'arbre viçpataokhma des Persans, d'après Windischmann, *Zoroastr. Stud.* 166.

[5] Les guirlandes de fleurs (*Lal. Vist.* 401, ult.) qui ornent le Bodhidruma pendant la lutte contre Mâra n'ont pas d'autre signification que ses feuilles et ses branches d'or, ni que les pluies de fleurs qui accompagnent le barattement de l'océan (*Mahâbhâr.* I, 1129; cf. 1409, voy. ci-dessus). Pas une feuille de l'arbre ne bouge

Nous avons vu, d'autre part, comment et par quel naturel enchaînement se rattache à cette signification de l'arbre et aux origines mêmes de la scène une idée de lutte, et, chez les adversaires qui y sont engagés, une certaine complexité d'aspects et de caractères.

Le Buddha, dans son rôle unique, résume et confond les deux agents que le Véda incarne dans les deux oiseaux si étroitement liés à l'arbre : il revêt à la fois le personnage d'Agni et celui de Sûrya. Originairement, c'est l'élément igné, le feu du ciel et le feu de l'autel, qui donne aux hommes l'amṛita : c'est ce que rappellent et le trône de Bodhi, et ce rayon parti de l'ûrṇâ qui, de sa voix formidable, va provoquer Mâra à la lutte [1], et telle comparaison enfin qui rapproche le Bodhisattva de Bhṛigu et d'Aṅgiras, promoteurs du sacrifice et producteurs du soma [2]. Mais, en dehors de ces traits, la victoire de Çâkya est toute solaire [3] : montre-t-il son visage, l'armée du démon fuit épouvantée; l'é-

durant le combat (*Lal. Vist.* 384, 3); ceci rappelle le çâlmalî sous lequel se repose Pitâmahâ après la création, et dont le vent ne peut mettre les feuilles en mouvement (*Mahâbhâr.* XII, 5847). La légende de l'Açoka avadâna (ap. Burnouf, *Introd.* p. 393, 394) se rapporte de même à l'arbre atmosphérique que déchire le fil ou l'épine (*Mahâvaṁsa*, p. 122, v. 5) de la foudre, mais que le lait (cf. ci-dessus « l'arbre de lait ») du nuage réconforte et rétablit en un instant.

[1] Voy. ce qui a été dit plus haut du quatrième lakshaṇa. Indra éveille Ahi avec son tonnerre, *Ṛig V.* I, 105, 7.

[2] *Lal. Vist.* 428, 1; comp. Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 165, 7-8.

[3] Cf. *Atharva Ved.* V, 30, 15, Sûrya luttant contre Mṛityu.

loigner de l'arbre, c'est «épouvanter, troubler le ciel[1]» (430, 8, 9). Pendant toute la lutte, le Bodhisattva demeure «animishanayanaḥ» (409, 6[2]); il garde ouvert l'œil solaire que l'orage peut obscurcir mais non fermer, et qui change en or et en fleurs les armes atmosphériques que lancent les génies ténébreux; sa tête, comme la tête de Purusha, est invisible à tous les dieux (399 et suiv.), car le soleil est de tous le plus élevé. De là la lumière irrésistible et bienfaisante qu'il répand en s'approchant de l'arbre; de là la gloire, le *prabhâmaṇḍala,* où il est enveloppé (347 et suiv. 401, 10), comme Savitṛi dans sa splendeur dorée (hiraṇyayî amati). Tout autour de lui (autour du mahîmaṇḍa), il pleut de l'or, et de l'encre, de la poussière autour de Mâra et de son armée (398, 10, 11). «Quand le soleil desséchera les fleuves, dit-il lui-même (416, 10, 11), j'entrerai en possession de l'amṛita,» c'est-à-dire de la Bodhi. La légende s'exprime avec plus de précision encore, quand elle marque le lever du soleil comme l'heure décisive où le Docteur finit par obtenir l'illumination parfaite[3]. Je n'ai pas à démon-

[1] Comp. les «daça diço bhayatrastâḥ» par la lutte entre Râma et Râvaṇa (*Râm.* VI, 93, 1), etc.

[2] Cf. «Vishṇu dont les yeux ne se ferment jamais» (*Bhâgav. Par.* III, 8, 10; 9, 17; al.) et qui s'abandonne au sommeil, sur un lit formé par le roi des serpents, quand l'univers entier est submergé par les eaux : l'œil solaire se ferme quand il est enveloppé par les eaux du nuage. Comp. (*Rgya tcher rol pa,* trad. p. 354, 355) le Nâga Mucilinda, enveloppant le corps du Buddha pendant la saison mauvaise. (Cf. Hardy, *Man. of Budh.* p. 182.)

[3] Toutes les versions sont unanimes sur ce point. (*Lal. Vist.* 447,

trer que ce dernier trait est au fond l'expression même de la victoire sur Mâra, dont elle n'est séparée que très-arbitrairement par l'addition secondaire d'exercices contemplatifs. Or cette victoire est obtenue et assurée dès que le Bodhisattva a touché de sa main (*Lal. Vist.* 435, 7 et suiv.) la terre qui résonne et s'ébranle (cf. plus haut); mais ce dénouement n'est évidemment, avec tout le récit qu'il termine, qu'une autre version (*Lal. Vist.* p. 426-438) du récit et du dénouement qui ont été donnés déjà. Nous y voyons que, le Bodhisattva touchant la terre de sa main [1], la déesse qui y préside apparaît soudainement pour rendre témoignage des sacrifices et des vertus antérieures de Çâkya; elle confond l'orgueil de Mâra, dont la puissance est brisée à ce moment même [2]. On sait déjà ce que marque la main du Mahâpurusha buddhique avec ses attributs lumineux [3]; et le sens de toute cette image est indubitable : dès que le premier rayon solaire a touché la terre au matin, celle-ci émerge des ténèbres, tandis que la prière renoue la chaîne ininterrompue du sacrifice et de l'offrande. Ici, comme si souvent,

10 et suiv. Buddhagh. *loc. cit.* p. 813; Bigandet, p. 91; *Dhammap.* éd. Fausböll, 320, 1, 2.)

[1] Ou de son pied (*Foe koue ki*, p. 273), c'est tout un.

[2] *Lal. Vist.* 402 et suiv. Bigandet, p. 84; Hardy, p. 177, 178. Comparez, dans la Vie siamoise (Alabaster, *The Wheel of the Law*, 155), une version un peu différente.

[3] Cf. encore *Lal. Vist.* 402, 18 et suiv. 434, 1 et suiv. Comp. *Lal. Vist.* 434, 5, le bras du Buddha comparé à l'éclair (cf. 450, 17), et 401, 12, où Mâra prend pour une épée la main du Bodhisattva.

la lutte de la lumière contre l'obscurité s'étend donc tout autant à la lutte du matin contre la nuit qu'à celle du soleil contre l'orage; et le lien de contemporanéité qui rapproche ainsi le personnage solaire et Agni se manifeste avec évidence.

Une complexité analogue était inévitable dans le personnage sacrifié du vaincu. Mâra est d'abord un être divin, le feu qui habite au sein du nuage et y garde l'ambroisie, le lieu de l'immortalité; à ce rôle il emprunte son double caractère de Kâma et de Mrityu-Yama[1]. Mais devenu par là même l'ennemi du dieu bienfaisant qui veut donner l'ambroisie à la terre, il porte la peine de cet antagonisme, il revêt de plus en plus des couleurs démoniaques; et tandis que, par les synthèses naturelles du développement mythologique, son vainqueur se confond avec le héros solaire, il entre de plus en plus dans la classe des génies ténébreux dont il absorbe les caractères et les attributs[2].

[1] Le souvenir de cette signification de Mâra perce encore dans une des phrases où, d'après le *Lal. Vist.* (97, 7, 8), le Bodhisattva prophétise à sa naissance la grandeur de son œuvre à venir : «Je détruirai Mâra et l'armée de Mâra, et pour détruire le feu qui tourmente les hôtes des enfers, je répandrai la pluie du grand nuage de la loi, afin qu'ils soient remplis de bien-être; tous les êtres tourneront les yeux vers moi.» Le dernier trait rappelle des vers védiques, comme *Ṛig Ved.* I, 22, 20, d'après lesquels «les sages regardent sans cesse le soleil, le siége le plus haut de Vishṇu.»

[2] Il serait aisé de grossir le nombre des traits de cet ordre réunis précédemment. Je ne citerai que cette image curieuse qui montre Mâra vaincu «traçant des dessins avec une flèche» (*Rgya tcher rol pa*, trad. p. 352), allusion évidente aux lignes de feu que trace dans l'espace la flèche de la foudre.

La lutte entre ces deux adversaires n'est pas dans la vie de Çâkya un simple accident dont on puisse à la rigueur faire abstraction; elle est, et c'est ce qui en marque la vraie nature, absolument nécessaire à sa mission, elle en est inséparable. Les deux faits sont liés par cette connexion inexorable qui n'appartient qu'à des phénomènes naturels déguisés sous le vêtement légendaire. Le triomphe du Buddha implique une double conséquence: l'illumination parfaite, la Sambodhi, et la mise en mouvement du disque de la loi, le Dharmacakrapravartana. Il est aisé d'y reconnaître deux expressions légèrement différenciées d'un fait unique. Dans le récit brâhmanique de la conquête de l'amṛita, les Dieux, après leur victoire sur les Asuras «font hommage au dieu qui porte le disque et la massue . . . ; le soleil brille avec un éclat nouveau . . . ; le feu une fois de plus s'allume et s'élève beau, resplendissant . . . ; et Indra, le chef des dieux, reprend son pouvoir; assis de nouveau sur son trône dans le ciel, il exerce sa souveraineté sur les dieux . . . [1]» On peut se convaincre que dans le récit buddhique et dans la légende brâhmanique, les résultats de la lutte ne sont pas moins concordants que ne nous ont paru les traits principaux de la lutte elle-même. Il est clair que, pour s'en rendre compte, il faut d'abord négliger d'une façon générale tout l'alliage philosophique et spéculatif introduit par la préoccu-

[1] *Vishṇu Pur.* éd. Hall, I, 145, 146.

pation dogmatique ou religieuse. En dehors de ces éléments, la sambodhi considérée en elle-même se réduit à ces deux termes : le divyam̃ cakshus et le souvenir de toutes les naissances passées, avec la prévision des existences futures[1]. A leur tour, ils se ramènent aisément à un seul. Comment, en effet, dans ce regard (du Mahâpurusha) ne pas reconnaître l'œil divin ouvert sur toutes les créatures et sur tous les mondes, le soleil enfin qui, comme le disent si souvent les hymnes, voit « viçvâ janmâni, » c'est-à-dire « toutes les créatures, » mais aussi, par une déviation du sens légère et très-naturelle, « toutes les naissances? » Cette omniscience prend déjà chez le dieu, comme chez le Buddha, une couleur morale: « il voit ce qui dans les hommes est droit et ce qui est mal [2]. » Cette lumière luit pour tous les êtres; c'est bien cet « œil suprême » (cakshur anuttaram̃) que le Buddha, « dissipant les ténébres, donne à l'univers » (470, 7, 8). La lumière, la splendeur, dans toutes ses expressions et sous toutes les métaphores, est, au point de vue extérieur, le signe caractéristique de la Bodhi. « C'est grâce à tes œuvres, à tes sacrifices passés, que tu resplendis (vibhrâjase), » c'est-à-dire que tu as obtenu l'illumination parfaite, dit au Buddha un Deva venu pour le louer (*Lal. Vist.* 463, 1, 5; cf. 464, 13 et suiv. al.[3]). Le Bud-

[1] *Lal. Vist.* 440 et suiv.

[2] Pour les citations, voy. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 157. Agni, lui aussi, connaît les « janma mânushasya janasya » (*Rig Ved.* I, 70, 2).

[3] Comp. encore *Rgya tcher rol pa*, p. 355, où les deux mar-

dha, en effet, à l'exemple d'Indra dans le purâṇa, paraît entouré de tous les dieux; tous viennent lui rendre hommage et le presser de faire tourner le disque (ch. XXIII). Auparavant, il déploie sous leurs yeux les signes nécessaires de sa mission surhumaine.

Ces prodiges se répartissent sur une période de sept fois sept jours, pendant lesquels le Buddha est en réalité représenté comme faisant le tour[1] de l'arbre merveilleux et gravitant autour de lui, sans prendre de nourriture et sans se permettre un seul clignement des yeux. On reconnaît là un nombre mystique évidemment équivalent au chiffre plus simple de sept jours que nous retrouverons tout à l'heure, et qui, comme ce chiffre, a la signification d'un temps très-court[2]. Plusieurs des épisodes légendaires qui se placent ici méritent une mention. Le Buddha, pour triompher de l'incrédulité de quelques devas, s'élève miraculeusement dans le ciel à une hauteur de sept tâlas, et, suivant le *Lalita Vistara* (448, 3 et suiv.), prononce ces mots : « Le chemin est coupé, la poussière est tombée, les sources desséchées ne coulent plus[3]; » c'est-à-dire que l'obscurité est dis-

chands aperçoivent le Buddha « orné des trente-deux signes, resplendissant de la majesté du soleil à son lever, » etc.

[1] Voy. Hardy, Bigandet, etc. *op. cit.*

[2] De fait, la Vie chinoise de Wong Puh (trad. Beal, *Journ. Roy. As. Soc.* XX, 160, n° 60) ne met qu'un délai de sept jours entre la Sambodhi et l'arrivée des marchands. Comp. *Rgya tcher rol pa*, trad. 361, 5 et suiv. qui suppose la même conception.

[3] Les autres sources (Hardy, p. 181; Bigandet, p. 93) parlent seulement d'une foule de prodiges, sans rien spécifier de plus.

sipée[1], et que les torrents de pluie que faisait couler l'orage ont enfin cédé au soleil qui s'élève à l'horizon[2]. Quant aux descriptions qui suivent (449), tremblement de terre, prodiges lumineux, miraculeux parasols, trop fréquemment répétées dans le récit buddhique pour avoir une autorité considérable dans le cas présent, elles rentrent du moins sans effort dans l'ordre d'images et de peintures que suppose notre interprétation de la scène.

Au cours d'une autre semaine, le Buddha, « cet astre des hommes, s'étant levé lentement de son siége, désireux de la grande consécration, s'assit sur le siége du lion. Les troupes des dieux portant des vases précieux avec diverses eaux parfumées, baignent d'en haut le corps du parent du monde... Des milliers de dieux... font d'innombrables sacrifices[3]. » Un peu plus tard, le Buddha « s'avance

[1] Cf. Savitṛi s'approchant à travers le « krishṇam̃ rajas, » et triomphant des « kṛishṇâ rajâm̃si. » (*Ṛig Ved.* I, 35, 2, 4. Comp. *Ath. Ved.* XIII, 2, 28, etc.)

[2] Voy. ci-dessus. Quant à la première expression : « la voie est coupée, » elle est en contradiction formelle avec la terminologie ordinaire des Buddhistes pour lesquels le Buddha ouvre, montre la voie du salut. Il devient par là vraisemblable que nous avons affaire à un trait naturaliste, point suffisamment réduit. M. Weber (*Ind. Studien*, I, 396) serait tenté de reconnaître une image de l'arc-en-ciel dans le chemin (yâna) qui conduit au Brahmaloka; en admettant ici un symbolisme pareil, cette première expression se relierait le plus naturellement aux deux suivantes. Comp. le pont Bifröst de la mythologie scandinave, Mannhardt, *German. Mythen*, p. 543, 544, 729, et Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* II, 317, 318.

[3] *Rgya tcher rol pa*, trad. p. 351. La description du reliquaire de Duṭṭhagâmani dans le *Mahâv.* p. 180, v. 5 et suiv. fait évidemment

avec majesté et sans lenteur de la mer d'orient à la mer d'occident » (p. 352)[1]. Ces traits ont, à mon sens, une particulière importance : non-seulement le second achève et couronne l'analyse que l'on vient d'essayer de la scène, non-seulement le premier, en reflétant l'avénement d'Indra, complète et justifie le parallèle indiqué entre le récit du Mahâbhârata et notre légende, mais, rapprochés l'un de l'autre et combinés avec l'ensemble dont ils font partie intégrante, ils prêtent à ce qui, dans le premier chapitre, a été dit du mahâbhisheka légendaire et du Cakravartin, l'appui d'un témoignage d'autant plus sérieux qu'il est plus indépendant; ils confirmeraient, s'il en était encore besoin, le rapprochement proposé alors entre la légende du Cakravartin et celle du barattement; ils confirment, par un juste retour, le rapprochement que l'on signale

allusion à cette même scène; elle prête ainsi une autorité très-remarquable à cet épisode, en apparence secondaire, et qui n'est d'ailleurs mentionné, à ma connaissance, que dans le *Lalita Vistara.*

[1] Je laisse de côté la nouvelle tentative de Mâra et de ses filles qui, malgré le témoignage concordant de la Vie barmane (Bigandet, p. 95, 96), est ici hors de place, et ne contient rien d'autre qu'une seconde version d'un épisode déjà épuisé. Un détail mérite encore d'être signalé, c'est le séjour que fait le Buddha dans la demeure du Nâga Mucilinda, protégé contre les intempéries par les serpents enlacés autour de lui. La prétendue semaine qui se passe ainsi s'étend réellement à toute la « saison mauvaise » (Foucaux, p. 354, 355); et la scène rappelle, non pas seulement Vishṇu abrité sous les chaperons déployés de Çesha (voy. au ch. v), mais spécialement le sommeil du dieu qui, d'après le *Hariv.* 2841 et suiv. commence à la fin de l'été et dure jusqu'après les pluies; allusion à la disparition momentanée du soleil, voilé à cette époque par les nuages.

maintenant entre le triomphe du Mahâpurusha-Buddha et la conquête de l'ambroisie. Notre faisceau de preuves se fortifie et se resserre. Nous avons eu le Vijaya du Roi de la roue, nous venons de voir le Vijaya du Buddha; l'un et l'autre conduisent à la consécration royale[1] et, en second lieu, au Cakrapravartana, c'est-à-dire, dans le sens primitif de l'expression, à la mise en mouvement, à la réapparition du disque solaire, vainqueur ou des ténèbres de l'orage ou des ténèbres de la nuit. Ainsi que le remarque la Vie barmane « le disque du soleil disparaît, et la lune paraît au ciel dans le moment même où est achevé le Cakrapravartana[2]. »

Sans nous étendre davantage sur le dernier point, auquel la suite nous ramènera, il nous faut revenir sur nos pas pour analyser quelques épisodes, que nous avons dû laisser de côté jusqu'ici afin de ne point rompre l'enchaînement régulier des déductions qui précèdent. Le moment où le Bodhisattva renonce aux austérités pour entrer dans une voie nouvelle est séparé par deux faits de celui où il s'approche de l'arbre : le bain dans la Nairañjanâ

[1] *Ṛig Ved.* I, 32, 15, Indra est reconnu, aussitôt après sa victoire sur Vṛitra, comme le Roi universel. Est-ce par un simple hasard que le poëte se sert justement alors de l'image de la roue, de sa jante et de ses rayons? Il faut comparer aussi l'onction de Kṛishṇa sacré, après la victoire sur Indra, et en sortant du Govardhana (= le nuage, comme l'arbre), avec le lait des vaches, identifié d'ailleurs au suc des arbres (atmosphériques), — c'est-à-dire baigné dans les vapeurs de l'espace. (*Hariv.* v. 4021-4030.)

[2] Bigandet, *Life of Gaudama*, p. 111.

et l'offrande de Sujâtâ. Le *Lalita Vistara* (332, 1) paraît, il est vrai, supposer un intervalle assez long entre les deux événements; mais il se donne à lui-même un peu plus loin un démenti très-clair (334, 7). Il témoigne à l'évidence que la version antérieure (331, 14; 332, 5) n'est qu'un arrangement secondaire, à tendance evhémériste et interprétative (Sundara[1]), un développement arbitraire de la scène typique et primitivement une où paraît Sujâtâ; c'est ce que confirme d'ailleurs le silence des autres sources. Résolution, bain, repas, sambodhi, tout est enfermé dans la même journée, c'est-à-dire que le tout est étroitement lié et se succède très-rapidement. En ce qui touche spécialement la Nairañjanâ, j'ai signalé plus haut l'analogie évidente du Brahmaloka et de sa Vijarâ nadî, cette fontaine de Jouvence, toujours rapprochée de l'arbre à l'ambroisie. Le Bodhisattva était amaigri, affaibli, mourant enfin; il avait perdu tout son éclat natif; il se plonge dans le fleuve, et aussitôt reviennent force et beauté; ses signes caractéristiques, naguère obscurcis, brillent d'une splendeur nouvelle[2] (*Lal. Vist.* 337, 10 et suiv.). Il est vrai que cet heureux

[1] La similitude des noms permet de comparer comme une version secondaire un conte dérivé du mythe encore reconnaissable ici, l'histoire de ce beau Sundara que suivent en tous lieux un «lac d'eau divine» et un «jardin» mobiles, parus au moment même de sa naissance; l'*Avadâna Çataka* (ap. Burnouf, *Introduction*, p. 433 et suiv.) raconte sa conversion.

[2] Par ses austérités, le Bodhisattva était devenu «noir» (*Lal. Vist.* 321, 12).

succès est dû également à l'offrande de Sujâtâ; mais elle est, en réalité, inséparable du bain, et les traits ne manquent pas, malgré l'apparente simplicité du conte, qui en font sentir encore les origines et la signification mythologiques. Le breuvage que prépare la pieuse fille a d'abord ceci de particulier, qu'il est la condition et le gage de la victoire définitive du Bodhisattva (*Lal. Vist.* 335, 17 et suiv. 337, 10). Si les «mille vaches» dont le lait en fournit la substance nous tirent de la réalité, le miel (madhu) qui le compose avec le lait[1] (madhupâyasaṁ, *Lalita Vistara,* 336, ult. 335, 46), les signes qui en marquent la surface, svastika, çrîvatsa, vardhamâna, sans parler des développements plus merveilleux et plus significatifs encore des récits méridionaux[2], nous invitent à reconnaître, dans ce breuvage de force et de vie, cette même boisson à la fois céleste et terrestre, amṛita et soma, vapeurs de l'atmosphère et offrande du sacrifice, qui donne à Indra la force d'accomplir son œuvre et de poursuivre ses exploits journaliers. Mais le trait le plus caractéristique et pour le fleuve et pour l'offrande, c'est la coupe dans laquelle Sujâtâ la présente au Docteur.

[1] Cf. *Ṛig Ved.* VIII, 58, 6, ap. Kuhn, *Herabkunft des Feuers,* p. 159, etc.

[2] Bigandet, p. 73 et suiv. les dieux eux-mêmes préparent cette offrande, ils y mêlent un miel qui lui prête une saveur inconnue sur la terre; et ce prodige ne se renouvelle d'ailleurs qu'au moment du nirvâṇa. Les vaches donnent leur lait sans qu'il soit besoin de les traire. (Cf. Hardy, p. 167 et suiv.)

Ce vase est d'or; le Bodhisattva, après son repas, le jette dans la Nairañjanâ, d'où le roi des Nâgas Sâgara l'emporte dans sa demeure, quand, au même moment, Indra se transformant en Garuḍa essaye de le ravir de force, et, finalement, l'emporte en vainqueur au séjour des Trayastriṃças (*Lal. Vist.* 337). L'Atharva Veda nous a précédemment offert l'image d'un vase d'or (hiraṇyayaḥ koçaḥ), où nous n'avons pas eu de peine à reconnaître le soleil; il le plaçait justement dans le monde de Brahmâ, dans cette « cité imprenable » où nous avons constaté une parenté si évidente avec notre scène buddhique; c'est ce vase d'or que nous retrouvons ici. Si l'on s'étonnait de le rencontrer dans le fleuve purificateur, il suffirait de rappeler cet œil de Wodan, déposé, avant la conquête du meth, dans la source de Mîmir[1]: le soleil s'engouffre dans le nuage, et il faut qu'Indra, sous les traits de l'oiseau de l'éclair, le dispute et l'arrache à ses sombres habitants pour le ramener au ciel. Que les eaux du fleuve représentent ici les vapeurs de l'atmosphère, c'est ce que démontrerait, s'il en était besoin, la comparaison d'une autre coupe, employée dans l'offrande des deux marchands. Le Buddha, après en avoir fait usage, « la lance dans les airs; » de là, un fils des dieux appelé Subrahma transporte dans le ciel de Brahmâ ce vase précieux par excellence[2]. L'épisode du bain n'est pas moins instructif: tandis

[1] Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, 131, 132.
[2] *Rgya tcher rol pa*, p. 362.

que le Bodhisattva y est plongé, Mâra, son ennemi, surélève les rives, et Çâkya n'en peut sortir qu'à l'aide de la branche que lui tend docilement la divinité tutélaire d'un arbre voisin[1]. L'arbre, ou la branche céleste, paraît, à l'ordinaire, dans sa relation naturelle et immédiate avec l'eau; c'est comme une ébauche du tableau que nous aurons à examiner dans l'histoire de la naissance de Çâkyamuni. Personne ne s'étonnera d'ailleurs que des conceptions de ce genre aient été localisées et fixées avec tant de précision; la Rasâ des Indiens, la Rañha des Persans en est, entre cent, un exemple dont l'analogie avec notre cas est de tous points étroite[2].

Le vrai caractère de l'intervention de Sujâtâ se trouve ainsi mis en lumière; il devient superflu de chercher à ce personnage des ancêtres qu'il serait peut-être possible de lui découvrir dans la Ghoshâ

[1] C'est ainsi que la Vie chinoise (*Journ. Roy. As. Soc.* XX, p. 156, n° 45) représente les choses. Le *Lal. Vist.* 333, 16 et suiv., rattache cet incident au récit où il nous montre le Bodhisattva se procurant et préparant ses vêtements religieux; le silence des autres sources sur ces détails d'une tendance sensiblement scolastique les doit faire regarder comme secondaires, et le trait, tout mythique, que nous citons a dû avoir d'abord ici la place que, d'accord avec toutes les vraisemblances, le récit chinois lui a conservée. On remarquera du reste que le commentateur de Wong Puh cite vaguement le «Sûtra,» c'est-à-dire probablement le Fo-pen-hing, *première* version chinoise de la vie de Çâkya, une de ses principales, sinon sa principale autorité. — Comp. Kṛishṇa descendant, du haut d'un kadamba, dans le lac du serpent Kâliya, *Hariv.* 3650 et suiv.

[2] Cf. Sonne, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* XV, 117, et la note déjà citée de M. Weber, *Ind. Stud.* I, 396.

ou l'Apâlâ védique[1]. Je me contente de noter un dernier détail à l'appui des explications qui précèdent, c'est que toute la scène, bain et offrande, se passe au matin (*Lal. Vist.* 336, 5)[2]; de même le jour de la sambodhi marque précisément le commencement de l'année[3].

L'épisode des deux marchands Trapusha et Bhallika est au cakrapravartana ce que l'offrande de Sujâtâ est à la sambodhi (*Rgya tcher rol pa*, trad. p. 361, 362). Des deux parts, tous les éléments essentiels se correspondent[4] : l'offrande est de même nature, — du madhu et le lait de mille vaches (361), — et nous avons déjà comparé à la coupe d'or de Sujâtâ le vase précieux qui peut contenir cent mille palas (*ib.*). Les détails accessoires sur les deux taureaux Sujâta et Kîrti, sur leurs qualités merveilleuses et la façon singulière dont il les faut conduire, avec des poignées de lotus ou des guirlandes de fleurs (356), font penser au taureau nuageux, le Nandin

[1] Voy. de Gubernatis, *Zool. Myth.* II, 3 et suiv.; Aufrecht, *Ind. Stud.* IV, 1 et suiv.

[2] On remarquera d'autre part ce point sur lequel j'aurai à revenir, que, dans ce récit, plusieurs noms, Nanda ou Nandika, le père, Râdhâ, l'esclave de Sujâtâ; la scène, placée dans un « gocaragrâma » (332, 1); les jeunes villageoises qui servent et entourent le Bodhisattva, rappellent des noms et des traits de la légende de Kṛishṇa.

[3] Bigandet, p. 73.

[4] Cependant, l'indication de M. Beal (*Buddhist Pilgrims*, p. 121 note), d'après laquelle Trapushâ et Bhallikâ seraient employés comme autres noms des deux filles (car certains récits en connaissent deux) de Nandika, paraît reposer sur une simple méprise. (Cf. la note du même auteur, *Journ. Roy. As. Soc.* XX, 156, sous le n° 46.)

de Çiva; les coupes d'or et de pierres précieuses fournies successivement par les Lokapâlas (cf. plus haut) ou par ces dieux Nîlakâyikas que leur nom seul suffit à classer parmi les génies de l'atmosphère[1], — tous les traits nouveaux, à l'égal des éléments connus, doivent faire considérer cette seconde légende comme une autre version parallèle à la première. Conçue peut-être sous l'empire de préoccupations, d'influences différentes, elle n'est, à coup sûr, qu'une autre mise en œuvre d'un thème mythologique tout semblable.

Le rôle que toutes ces analyses attribuent au Buddha sera sans doute nouveau pour le lecteur; ce n'est pas à dire qu'il n'y en ait pas d'autres exemples; il n'en manque point dans le peu que nous possédons de la légende buddhique. On me permettra d'en citer deux ou trois auxquels certains traits prêtent un prix particulier.

Comme la plupart des héros épiques, le Buddha devait, au cours de sa carrière, reprendre pied dans le domaine d'où il vient, et faire sa visite au ciel. La légende donne pour cause de cet événement le dessein formé par le Buddha de convertir sa mère, qui, morte, est devenue un deva parmi les Trayastriñças; toujours la tendance morale s'accuse dans les contes auxquels elle est primitivement tout à fait étrangère. *En trois pas*, Çâkya s'élève au

[1] Comparez les vases d'or surmontés d'un lotus avec lesquels les Nâgas baignent Çesha, d'après le *Hariv.* v. 4445 et suiv.

monde de Çakra[1]. Dès qu'il y arrive, sa robe et son corps même se développent miraculeusement et s'étendent jusqu'à prendre une largeur de huit cents yojanas et une longueur de mille. C'est l'histoire du Nain solaire franchissant l'espace en trois enjambées et le remplissant de sa splendeur (la robe jaune) imprévue. Par un souvenir d'origine analogue[2], c'est exactement pendant la durée du varsha (c'est-à-dire pendant la saison des pluies) que le Docteur demeure invisible dans cet asile céleste. Pour lui faire hommage la première[3], et avant qu'aucun œil humain ait pu le revoir à son retour, la religieuse Utpalâ n'a qu'à se transformer en Cakravartin : il habite les régions du soleil. Aussi sa réapparition se prépare-t-elle sept jours d'avance[4]. La descente se fait sur un triple escalier, formé de toutes les substances précieuses, qui « apparaît au peuple comme trois arcs-en-ciel » (Hardy). Une légende raconte, en effet, que, quand Açoka voulut découvrir la base des derniers degrés subsistants, il « parvint à une source jaune ; » l'arc-en-ciel a sa base dans l'eau du nuage[5]. Dès que le Buddha se montre,

[1] Hardy, *Manual*, p. 298 et suiv.

[2] Cf. ci-dessus, p. 315 note.

[3] *Foe koue ki*, p. 124.

[4] Hardy et *Foe koue ki.* C'est évidemment le sens véritable du récit suivant lequel Maudgalyâyana, montant au ciel à la recherche du maître, reçoit de lui la promesse qu'il reviendra dans sept jours.

[5] Sur l'arc-en-ciel considéré comme le chemin des dieux, voy. plus haut.

tous les mondes sont illuminés d'une même splendeur et ses signes de Purusha brillent à tous les yeux. Tandis qu'il descend, la musique des dieux et la conque de Çakra résonnent autour de lui. Un récit complémentaire explique ce trait et achève d'éclaircir la signification de l'ensemble. Nous apprenons[1] que le Nâga Nandopananda[2] prend la résolution d'empêcher le retour du Saint; il se poste sur son passage, et telle est sa taille gigantesque, qu'il couvre et dissimule le Meru tout entier. Maudgalyâyana est chargé de le combattre; il se métamorphose lui-même en serpent, et met en action tout l'arsenal des luttes atmosphériques : torrents de flamme, souffle empoisonné, etc. c'est finalement « sous les traits de Garuḍa » qu'il triomphe de l'Asura et le réduit à merci. Peu importe que le disciple soit ici substitué au maître; il est clair que le conte édifiant recouvre tout un tableau naturaliste, tout un mythe où le Buddha figure comme représentant du héros solaire, et comme adversaire du démon ténébreux[3].

Dans la curieuse et instructive histoire de la con-

[1] Hardy, p. 302, 303.

[2] Ce nom résulte d'une fusion des deux Nâgas Nanda et Upananda, que nous retrouverons à la naissance du Buddha dans un rôle très-différent.

[3] Nous avons de plus ici une preuve évidente du peu d'autorité qu'il faut accorder soit aux localisations, aux données géographiques les plus expresses, soit à la présence de monuments commémoratifs, même attribués à une époque aussi ancienne que le règne d'Açoka.

version des trois Kâçyapas[1], le Buddha soutient de sa personne contre le serpent une lutte dont l'idée première et les détails sont sûrement empruntés au même ordre de peintures et de phénomènes. La même donnée revient dans un autre récit de semblable origine, qui, par le rôle important de l'arbre mythologique, a un droit particulier d'être rappelé ici. Il est raconté dans la Vie tibétaine dont M. Schiefner a publié une analyse[2]. Au moment même de la naissance du Bodhisattva, paraît un arbre (appelé *Tugendkern*, essence (littér. noyau) de vertu[3]) dont la croissance est si rapide que, facile, avant le lever du soleil, à «fendre avec l'ongle,» le feu même serait, après le coucher du jour, impuissant à le détruire. A l'époque où est placée la scène, Siddhârtha a vingt-deux ans; l'arbre a pris un périmètre de quarante-sept yojanas et un kroça. Mais l'eau du Rohita, sur le bord duquel il se dresse et qui sépare les Çâkyas des Koliyas, Kapilavastu de Devadishṭâ (?), a miné ses racines; les dieux envoient une tempête furieuse, et l'arbre, renversé en travers du fleuve comme une digue, menace de rendre inhabitables les deux villes, l'une par inondation et l'autre par sécheresse. Les habitants ne peuvent, malgré leurs efforts, éloigner cet arbre fatal, quand Siddhârtha vient à leur aide[4]. Un serpent menace

[1] Hardy, *Manual*, p. 190 et suiv.; Bigandet, *Life of Gaudama*, p. 130.

[2] Schiefner, *Tibet. Lebensbeschr. Çâkyamuni's*, p. 7 et suiv.

[3] Cf. ci-dessous.

[4] Je passe les détails secondaires. On remarquera seulement

en vain le Bodhisattva; il tombe mort sous l'arme de Kâlodâyin, le Çâkya. Alors le prince, saisissant l'arbre que Devadatta et Sundarânanda ont pu à peine légèrement ébranler, l'élève dans les airs, où il se brise en deux moitiés, qui retombent sur chacune des rives du fleuve. On ne saurait méconnaître ici l'arbre nuageux, image du démon qui à la fois fait la sécheresse (Çushṇa, Vṛitra) et donne les torrents de pluie, l'arbre qui, en peu d'heures, grandit au point d'embrasser tout le ciel, qui vomit contre le dieu le serpent de la foudre, et qui se confond avec les eaux célestes. Sa fin est aussi celle du démon ennemi que le dieu bienfaisant mutile, brise, renverse à terre, affaibli et déshonoré[1]. La légende a pris soin de prévenir toute méprise; elle prête au Bodhisattva la recommandation suivante qu'il adresse à la foule : « Comme cet arbre a une vertu rafraîchissante, et chasse la fièvre bilieuse et d'autres maladies, brisez-le en morceaux que vous prendrez avec vous. » L'allusion vise la vertu guérissante prêtée à l'éclair, issu des eaux d'immortalité, qu'on le figure par la baguette magique, par des herbes, par le serpent d'Asklepios ou de Dhanvantari[2]. Si le conte ne nous est transmis que par une

l'hésitation de Çuddhodana à avertir son fils, qui rappelle l'anxiété mieux motivée, semble-t-il, de Daçaratha, quand Vasishṭha vient réclamer l'intervention de Râma contre les Râkshasas, *Râm.* éd. Gorr. I, XXIII.

[1] Cf. plus haut.

[2] Comparez plus spécialement *Atharva Ved.* I, 9, 1, et le commentaire de M. Weber, *Ind. Stud.* XIII, p. 153, 154. Relativement à la

source d'autorité secondaire, il porte en lui-même les garanties les plus sérieuses d'antiquité et, si je puis dire, d'authenticité. Cette conclusion se vérifie par une autre tradition qui, malgré toutes les différences apparentes, n'est qu'une variante de la même histoire.

La Rohiṇî, qui coulait entre le territoire de Kapilavastu et celui des Koliyas, et servait à l'irrigation de tous les deux, avait «quelquefois beaucoup d'eau, quelquefois fort peu.» Un jour que la rivière était basse, une querelle s'engage entre les hommes des deux tribus qui travaillaient à en dériver des canaux. Les chefs respectifs avaient été avertis des injures échangées; on avait couru aux armes, et on allait en venir aux mains. Le Buddha, voyant de loin le péril qui menaçait, arrive à travers l'espace, et, y demeurant suspendu, «répand une obscurité telle que les combattants sont incapables de s'apercevoir l'un l'autre.» En le reconnaissant, les deux partis jettent leurs armes, et lui préparent sur le bord du fleuve un trône précieux du haut duquel le docteur se livre à la prédication et achève de les calmer[1]. Il est clair que le point de départ est, dans ce récit, bien que différemment motivé, exactement le même que dans le précédent. La suite s'éclaire

légende, comparez, entre cent autres, le récit argovien cité ap. Schwartz, *Ursprung der Mythol.* p. 274.

[1] Les deux versions du récit, Hardy, p. 307 et suiv. et *Ind. Stud.* V, 421, 422 (dont une reproduction sensiblement semblable, *Dhammap.* p. 351), diffèrent très-peu et se complètent utilement dans quelques détails.

utilement de la comparaison d'une nouvelle légende.

D'après la tradition singhalaise[1], le Buddha aurait visité Ceylan à trois reprises. C'est au second de ces voyages miraculeux que je fais allusion. Deux rois de Nâgas (l'oncle et le neveu) sont sur le point d'en venir aux mains, se disputant la possession d'un trône précieux. A la vue du combat qui se prépare, Çâkya accourt en hâte du Jetavana, escorté du deva Samiddhisumano, qui l'abrite sous l'ombre protectrice de l'arbre où il fait sa demeure[2]. Suspendu dans l'air, il répand une obscurité profonde; les Nâgas, épouvantés, jettent leurs armes; le Buddha, cédant à leurs prières, perce les ténèbres d'une clarté brillante comme celle du soleil. Assis sur le trône précieux dont les deux rois lui font hommage, il prêche la loi, et, naturellement, convertit un nombre de serpents infini. Le personnage de ces Nâgas, démons du nuage[3], laisse aisément reconnaître l'origine de ce conte et du précédent tout ensemble : les démons orageux s'amoncellent et semblent vouloir lutter à qui conservera le trône d'or qui resplendit au ciel (sur le bord du fleuve atmosphérique, ou dans l'« île, » au milieu de l'océan de

[1] *Mahâv.* 2, 12 et suiv. (qui abrége fidèlement le Dîpavaṃsa), Hardy, *Manual*, 207 et suiv.

[2] Suivant le *Dîpav.* (II, 15-16), tous les arbres du Jetavana veulent accompagner le Buddha, qui ordonne au seul Samiddhisumano de le suivre.

[3] La source à laquelle M. Hardy emprunte sa version a raison de les appeler indifféremment ou Nâgas ou Yakshas, p. 209.

l'espace)[1]; la nuit se répand sur toutes choses, tandis que le héros solaire est enveloppé dans la forêt céleste; mais bientôt les armes (éclairs) tombent des mains des combattants, et le dieu paraît dans sa splendeur, assis sur le trône qui semblait être l'enjeu de cette guerre de famille.

La première visite de Çâkyamuni à Ceylan n'est elle-même qu'une autre version du même récit. Les Yakshas (Râkshasas, Piçâcas, etc.) qui dominent Ceylan sont réunis en grande multitude dans un «jardin» appelé *Mahânâga* (et, suivant M. Hardy, s'y livrent un combat furieux); Çâkya, arrivant d'Uruvilvâ, et s'arrêtant au-dessus d'eux, les frappe de terreur en les enveloppant d'une obscurité accompagnée de pluie et d'orage. Ils consentent à lui céder une place; mais à peine le Buddha a-t-il étendu la peau qui lui sert de siége que, répandant une lumière éblouissante, les bords en forment une ceinture de flamme; ils s'élargissent de proche en proche, et chassent les démons sur une île voisine qui s'avance pour les recevoir. Rien ne saurait être plus évident que la signification de ces images, et leur témoignage est également décisif pour l'intelligence des traditions qui précèdent.

Ces derniers contes sont intéressants à deux titres; si, d'une part, ils nous montrent le Buddha

[1] Comp. le «trône de Cakravartin» que «Udayana» obtient d'un Yaksha, *Kathâsaritsâg.* XVIII, 28 et suiv. et le trône divin de la mythologie allemande auquel est attachée la «vue universelle,» Grimm, *Deutsche Mythol.* 124, 125.

dans un rôle tout mythologique et solaire, ils se rattachent, d'un autre côté, à la série légendaire dont le Râmâyaṇa est l'expression la plus célèbre. Lañkâ paraît ici comme l'île des Nâgas, Nâgadîpa[1], des Râkshasas, des Yakshas. Il en est de même soit dans la légende de Vijaya, telle que la rapportent le Dîpavaṁsa[2] et, après lui, le Mahâvaṁsa, soit dans la version qu'en donnent Hiouen-Thsang[3] et le Karaṇḍavyûha[4]. Dans cette dernière, l'intervention du cheval solaire fait plus clairement encore ressortir la signification mythologique du récit. De l'allusion qui y est faite par le *Lalita Vistara*[5], il résulte que la forme la plus ancienne de ce jâtaka attribuait à Çâkya, non point le personnage du marchand (*Karaṇḍavyûha* et Hiouen-Thsang; voyez la note de Stan. Julien, p. 140), mais le rôle du «cheval resplendissant d'or» que la pitié conduit dans le «Râkshasadvîpa.» Ceylan figure de nouveau comme l'île des Râkshasas dans l'histoire de ce Loha-

[1] Il paraît que le nom s'était spécialement attaché à une partie de Ceylan (*Mahâvaṁsa*, p. 224, 225, Turnour, *Index*, s. v.). Il est évident néanmoins qu'il avait dû d'abord désigner «l'île» tout entière.

[2] Voy. d'Alwis, *A descriptive Catalogue*, etc., p. 158 et suiv.

[3] Hiouen-Thsang, *Voyages*, II, p. 131 et suiv.

[4] Analysé par Burnouf, *Introduction*, p. 223 et suiv. On remarquera que cette version nouvelle de la légende de Vijaya réduit beaucoup la force des rapprochements signalés par M. Weber (*Ueber das Râmâyaṇa*, p. 13 et suiv. note) entre le conte singhalais et l'histoire de Circé, et interprétés par lui en faveur d'une action directe de la légende homérique.

[5] *Lal. Vist.* 196, 12 et suiv.

joyau précieux, le trône solaire ou la nymphe divine (Sîtâ devî[1]), siége du démon hurlant (Râ-

[1] M. Weber a justement remarqué l'importance de l'épithète *devî* dans le Jâtaka buddhique, bien qu'il n'en tire pas toutes les conclusions qu'elle me semble autoriser (p. 1). Il a également fait sentir qu'on ne peut séparer le nom de Sîtâ du personnage de Râma Halabhṛit (p. 7). En effet, il n'y a réellement qu'un seul Râma (l'opinion contraire de M. Lassen, *Ind. Alterth.* II², 503, repose sur un évhémérisme qui rencontrera, je pense, peu d'adhérents), qui nous apparaît sous une triple forme (voy. plus bas relativement à Kṛishṇa) : le Râma *populaire*, frère de Kṛishṇa, le Râma *brâhmanique* qui détruit les Kshatriyas, le Râma *kṣhatriya*, fils de roi et conquérant heureux (comp. dans le *Râmâyaṇa* la tendance anti-brâhmanique de l'épisode de Vasishṭha et de Paraçu-Râma, Weber, p. 22). La hache du second, comme le soc du premier, représente la même arme de la foudre dont le héros se sert contre les démons. (Sur le soc de charrue comme arme d'Indra, voy. Roth, *Erläuter. zum Nir.* p. 165 et suiv. la hache est l'arme de Bṛihaspati (Indra-Agni), *Ṛig Ved.* X, 53, 9. Je n'ai pas besoin de rappeler, dans les mythologies congénères, le soc de «dame Holle,» de Kadmos, etc.). Étant donné ce sens du soc que son rôle dans les luttes contre les démons rend indubitable (*Hariv.* 5037, etc.), la signification du «sillon» qu'il décrit ne saurait être douteuse. Sîtâ est la «femme divine» qui se manifeste brillante dans l'éclair (*ayonijâ*, comme Rati (*Kathâsaritsâg.* CX, vers 70 et suiv.), cf. l'histoire de Kâma), que le démon ravit (*Vishṇu Pur.* V, 137, c'est le soc lui-même qui est enlevé par Dvivida), et que le héros délivre, mais pour en être bientôt séparé (dans l'Inde, l'histoire de Purûravas et d'Urvaçî; pour cette application de l'image du sillon, cf. *Atharva Ved.* VI, 30, 1, où Indra paraît, comme ci-dessous, avec le titre de «Sîrapati»). Cette interprétation rend compte du même coup, mieux qu'aucune autre, de la légende du *Taitt. Brâhm.* (II, 3, 10, ap. Weber, p. 9), qui représente Sîtâ amoureuse de Soma (et non, primitivement au moins, du dieu lunaire, quelque sens qu'il faille d'ailleurs attacher à l'union consacrée de Soma et de Sûryâ), amoureux lui-même de Çraddhâ : double image du Soma céleste uni aux nymphes du nuage (le sthâgara alaṁkâra est essentiellement identique au voile tiraskariṇî d'Urvaçî), et du Soma de l'autel dont l'épouse idéale est la dévotion

saurait, en aucun cas, chercher l'explication dans une allégorie consciente et réfléchie[1]. Si l'on veut entrer dans le sens véritable et ancien de l'histoire de Râma, il ne faut voir dans Lankâ que « la forêt, » la « ville de fer[2], » « la montagne aux trésors[3], » demeure de l'Asura qui y emprisonne le

Suvarṇabhûmi, où M. Lassen veut reconnaître le Pegu (*Ind. Alterth.* II², 249).

[1] Pas plus dans l'hypothèse de MM. Weber (*Ind. Stud.* I, 175 note) et Lassen que dans celle de M. Wheeler (*Hist. of India*, II, 231 et suiv.), vers laquelle paraît pencher maintenant M. Weber (*Ueber das Râmâyaṇa*, p. 3-5). C'est une autre question de savoir si, dans le cadre préexistant, le poëte n'a pas introduit des allusions inspirées par telle préoccupation, telle intention secondaire. La preuve en est encore à fournir. (Cf. en général, Muir, *Sanskrit Texts*, II, 418; al.)

[2] Des Yakshiṇîs, connue de Hiouen-Thsang et du Karaṇḍavyûha. La ville de fer des Asuras est une image familière à la mythologie indienne, et cela dès la période védique. (Voy. au chapitre suivant.)

[3] Ceylan passe non pas seulement pour « l'île aux pierres précieuses » (comp. une île mythologique du même nom, *Hariv.* vers 5232 et suiv.; Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 115), ce qui s'expliquerait par une exagération populaire de ses richesses naturelles (le *Dîpavaṁsa* l'appelle *ratnâkara*), mais pour « la montagne aux pierres précieuses » (*Râja Tar.* III, 72 et suiv.; Abu Zaid, ap. Elliot, *Hist. of India*, I, p. 10; etc.). Elle n'est pas différente, à ce point de vue, du Maṇiparvata, localisé dans l'Himâlaya. L'histoire de Naraka n'est, en effet, qu'une autre version de l'histoire de Râvaṇa. Comme lui, il ravit les filles divines; il enlève les joyaux divins qui en sont essentiellement synonymes (cf. Sîtâ, qui, emportée par Râvaṇa, jette ses ornements « sur la montagne, » « parmi les singes, » *Râm.* éd. Gorr. III, 60, 5, 6); il se retranche dans sa forteresse nuageuse, et est vaincu par le dieu, qui fait passer dans son harem les captives. — Aux sept circonvallations de Lankâ, que M. Wheeler (II, 331) a l'étrange idée de rapprocher des sept murailles d'Ecbatane, comp. les sept montagnes où est enfermé le « trésor des Asuras, » sous la garde du sanglier qu'on pourrait appeler, lui aussi, un mâyin mṛiga. (*Taittir. Brâhm.* ap. Wilson, *Ṛig Veda*, I, 163, 164.)

joyau précieux, le trône solaire ou la nymphe divine (Sîtâ devî[1]), siége du démon hurlant (Râ-

[1] M. Weber a justement remarqué l'importance de l'épithète *devî* dans le Jâtaka buddhique, bien qu'il n'en tire pas toutes les conclusions qu'elle me semble autoriser (p. 1). Il a également fait sentir qu'on ne peut séparer le nom de Sîtâ du personnage de Râma Halabhṛit (p. 7). En effet, il n'y a réellement qu'un seul Râma (l'opinion contraire de M. Lassen, *Ind. Alterth.* II², 503, repose sur un évhémérisme qui rencontrera, je pense, peu d'adhérents), qui nous apparaît sous une triple forme (voy. plus bas relativement à Kṛishṇa) : le Râma *populaire*, frère de Kṛishṇa, le Râma *brâhmanique* qui détruit les Kshatriyas, le Râma *kṣhatriya*, fils de roi et conquérant heureux (comp. dans le *Râmâyaṇa* la tendance anti-brâhmanique de l'épisode de Vasishṭha et de Paraçu-Râma, Weber, p. 22). La hache du second, comme le soc du premier, représente la même arme de la foudre dont le héros se sert contre les démons. (Sur le soc de charrue comme arme d'Indra, voy. Roth, *Erläuter. zum Nir.* p. 165 et suiv. la hache est l'arme de Bṛihaspati (Indra-Agni), *Ṛig Ved.* X, 53, 9. Je n'ai pas besoin de rappeler, dans les mythologies congénères, le soc de «dame Holle,» de Kadmos, etc.). Étant donné ce sens du soc que son rôle dans les luttes contre les démons rend indubitable (*Hariv.* 5037, etc.), la signification du «sillon» qu'il décrit ne saurait être douteuse. Sîtâ est la «femme divine» qui se manifeste brillante dans l'éclair (*ayonijâ*, comme Rati (*Kathâsaritsâg.* CX, vers 70 et suiv.), cf. l'histoire de Kâma), que le démon ravit (*Vishṇu Pur.* V, 137, c'est le soc lui-même qui est enlevé par Dvivida), et que le héros délivre, mais pour en être bientôt séparé (dans l'Inde, l'histoire de Purûravas et d'Urvaçî; pour cette application de l'image du sillon, cf. *Atharva Ved.* VI, 30, 1, où Indra paraît, comme ci-dessous, avec le titre de «Sîrapati»). Cette interprétation rend compte du même coup, mieux qu'aucune autre, de la légende du *Taitt. Brâhm.* (II, 3, 10, ap. Weber, p. 9), qui représente Sîtâ amoureuse de Soma (et non, primitivement au moins, du dieu lunaire, quelque sens qu'il faille d'ailleurs attacher à l'union consacrée de Soma et de Sûryâ), amoureux lui-même de Çraddhâ : double image du Soma céleste uni aux nymphes du nuage (le sthâgara alaṁkâra est essentiellement identique au voile tiraskariṇî d'Urvaçî), et du Soma de l'autel dont l'épouse idéale est la dévotion

vaṇa[1]), que le héros lumineux, longtemps caché et errant dans la forêt nuageuse[2], réduit enfin et tue,

et la foi. Son rôle dans le rituel du gṛihya sûtra (Weber, *Omina und Portenta*, 68-73) est loin de contredire à cette signification. Elle y paraît en effet comme la femme dorée et resplendissante de Parjanya ou d'Indra (de qui Râma n'est qu'une expression nouvelle réalisée sous des influences spéciales); et l'affinité est d'ailleurs constante entre les divinités telluriques ou agricoles et le naturalisme atmosphérique. Le nom de sa sœur Ûrmilâ, qui n'est qu'un reflet affaibli de Sîtâ elle-même, nous reporte également vers les eaux célestes. (Dans le cortége décrit *Bhâg. Pur.* IX, 10, 43, Sîtâ porte de l'eau d'un étang sacré.) J'ajoute, sans pouvoir entrer dans des détails qui seraient ici hors de place, que toute sa légende, depuis sa naissance (cf. par exemple la version du *Vishṇu Pur.* III, 332) jusqu'à sa disparition (emportée sur le chaperon des Nâgas, cf. plus haut le maṇi), rend témoignage de cette origine. (Comparez aussi, quelle qu'en soit la valeur relative, le symbole du temple de Ramisseram décrit ap. Wheeler, II, 359.)

[1] On se souvient que le «mâyî mṛiga» est un trait védique (*Ṛig Ved.* I, 80, 7).

[2] Cette valeur mythologique primitive explique comment la version contenue dans le *Dasarathajâtaka* a pu transporter le lieu de l'exil dans l'Himâlaya; ces essais de localisation inévitables ne doivent pas nous faire illusion. Si le point de départ était une forêt terrestre et réelle, comment comprendre que le poëte n'ait pas mis plus de précision et de vérité dans ses peintures? D'hommes, on n'y rencontre que des êtres typiques ou certainement légendaires. Quant aux singes, ours, vautours, l'idée de désigner de la sorte les populations aborigènes me paraît infiniment moins simple et moins naturelle qu'on ne le semble admettre; l'absence de détails significatifs en ce sens, le rôle glorieux et favorable qui leur est attribué, l'alliance où ils paraissent avec le héros, parlent également contre cette hypothèse. Au contraire, tous les traits s'accordent pour y faire reconnaître des expressions diverses des génies de l'orage; et on leur retrouve plus d'une fois cette signification, en dehors même du *Râmâyaṇa*. (*Atharva Ved.* IV, 37, 11 et suiv. les Gandharvas sont transformés en singes et en chiens; VI, 49, 1, Agni est appelé «le singe,» kapi. Voy. aussi cette sorte de culte des singes auquel fait

pour régner ensuite paisiblement et étendre sur le monde les bienfaits d'un âge d'or et les splendeurs de la domination solaire[1].

De ce point de vue, les analogies entre l'histoire de Râma et l'histoire du Buddha s'élargissent et se complètent : l'un et l'autre subissent un obscurcissement passager de leur éclat et de leur puissance; l'un et l'autre triomphent du démon qui leur fait obstacle, qui retient captives et l'ambroisie et la déesse lumineuse; après la victoire, l'un et l'autre reçoivent le pouvoir souverain sans limites, l'un et l'autre deviennent Çakravartins, et font briller sur le monde le disque de la domination céleste. Une dernière ressemblance les rapproche : tous les deux, pour accomplir leur exploit, quittent le royaume paternel et renoncent à l'espoir du trône. Mais ce point réclame des explications réservées au chapitre qui suit.

allusion Mégasthène, ap. Lassen, *Ind. Alterth.* II², 689. On peut comparer encore, par exemple, le rôle des singes dans plusieurs contes rapportés par Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 210, 387, al. M. de Gubernatis (*Zoolog. Mythol.* II, 97 et suiv.) a réuni un assez grand nombre de faits relatifs au caractère mythologique de ces personnages. En y renvoyant le lecteur, je ne puis m'empêcher de faire des réserves sur la méthode de ce livre, assurément ingénieux, et sur une préférence pour les interprétations solaires qui me paraît fausser souvent ses appréciations. Cette remarque s'applique également à l'analyse mythologique du *Râmâyaṇa* que contient le même ouvrage, I, 59 et suiv.

[1] Cf. à ce sujet les données rassemblées par M. Weber, *op. cit.* p. 38, 39, et les remarques exposées au chapitre précédent.

CHAPITRE QUATRIÈME.

LA VIE DE ÇÂKYAMUNI.

(DEUXIÈME PARTIE.) — LA NAISSANCE ET LA JEUNESSE.

Réduites à leurs termes les plus anciens, les histoires héroïques sont d'ordinaire très-simples et se laissent condenser en un résumé rapide : une naissance merveilleuse, une enfance obscure, et, après le grand exploit, plus ou moins diversifié, plus ou moins orné, une mort malheureuse et sans gloire : telle en est la division habituelle. On peut dire d'une façon générale qu'elle se vérifie dans le cas présent; mais, entre des particularités diverses, la disjonction d'éléments plus communément rapprochés, et combinés avec la première enfance, prête à la légende de Çâkya une nouveauté apparente. C'est pour nous une raison de plus de réunir dans une même section l'analyse des origines et de la jeunesse de notre héros. La scène de Buddha-Gayâ est, dans la vie de Çâkyamuni, le moment décisif. Elle constitue l'exploit capital de sa légende épique, et marque le point culminant de sa carrière divine. L'arbre, dont nous venons d'y voir le rôle si important et si caractéristique, rattache, même extérieurement, aux observations qui précèdent les traditions relatives à la naissance; c'est à elles que nous nous arrêterons d'abord.

I.

La naissance de Çâkyamuni. — Le Bodhisattva dans le sein de sa mère. — Mâyâ, ses origines, sa signification dans la légende buddhique.

Si nous envisageons les éléments essentiels du récit indépendamment de toutes les amplifications dont le caractère accessoire pourrait faire soupçonner l'autorité, nous apprenons que la reine, après une conception et une gestation affranchies de toutes les conditions normales, se rend dans un jardin éloigné de son palais; là, sous un arbre, au moment où elle élève le bras pour en saisir une branche, elle est délivrée par Indra et Brahmâ d'un fils, qui sort de son côté droit sans la blesser. L'enfant, dès sa première heure, doué d'une force prodigieuse, marche sans effort en illuminant toutes les régions du ciel et en prédisant les grandeurs de sa carrière à venir. Indispensable à l'Illumination parfaite du Bodhisattva, l'arbre ne l'est pas moins à sa naissance; il est naturel de penser, malgré la différence des scènes, que la signification dans l'un et l'autre cas en doit être ou identique ou très-voisine. En effet, d'après la légende Jaina [1], Marudevî, la mère de Ṛishabhanâtha, premier Tîrthaṁkara (et, à ce titre, hé-

[1] *Âdi purâṇa*, ap. Wilson, *Mackenzie Collect.* I, 144 et suiv. cité par Burgess, *Ind. Antiquary*, mai 1873, p. 134. Dans les imitations brâhmaniques de cette légende de Ṛishabha, sa mère s'appelle Merudevî. (Voy. *Vishṇu Pur.* éd. Hall, II, 103 et suiv. *Bhâgav. Pur.* V, ch. III et suiv.)

ritier naturel des récits buddhiques sur Çâkya [1]), est, pendant sa grossesse, nourrie des fruits du Kalpadruma, l'arbre paradisiaque; dès que le Jina est né, Indra le baigne dans le suc de « l'arbre de lait. » Des souvenirs analogues se font jour dans certain récit de la naissance de Zarathustra [2] : « Dieu aurait déposé l'âme de Zarathustra dans un arbre (Haoma?) qu'il aurait fait croître au plus haut du ciel, puis transplanté sur le sommet d'une montagne de l'Adarbaijân. Là, il aurait mélangé la personnalité (l'âme) de Zoroastre avec le lait d'une vache qu'aurait bu le père de Zoroastre, et qui aurait produit le sperme, puis un morceau de chair dans le sein de sa mère. »

Ces diverses légendes reflètent uniformément les antiques conceptions sur l'origine du feu soit dans son représentant terrestre, soit dans son représentant céleste : l'Agni de l'autel, qui jaillit de l'açvattha dans l'acte générateur des deux aranî; l'Agni de l'atmosphère, issu de l'arbre nuageux et engendré par la branche, le pramantha, de la foudre. Il n'y a point à revenir, à cet égard, sur les décisives démonstrations de M. Kuhn, ni sur l'emploi le plus ancien de ces images dans la littérature indienne. Le chapitre précédent prouve, du reste, que nous ne devons pas nous étonner de retrouver dans la légende buddhique un symbolisme de ce genre. On

[1] C'est ainsi que, dans sa dernière naissance divine, il porte le nom de Sarvârthasiddhi (-siddha?), *loc. cit.*

[2] Cf. Spiegel, *Erân. Alterthumskunde*, I, 688.

en rencontre bien d'autres vestiges encore dans les récits mythologiques de l'Inde : je ne parle pas de plusieurs exemples auxquels nous ramènera la suite de cette étude; mais, jusque dans la poésie classique, cette imagination si connue, qui nous montre les bosquets d'açoka se couvrant de fleurs au contact d'une jeune beauté, n'a point d'autre origine : dans les fleurs rouges et brillantes on reconnaît l'éclair qui s'échappe éblouissant de la forêt céleste[1]. Il est vrai que notre récit met en scène un plaksha, non un açvattha ni un açoka; la légende, une fois établie, n'était plus liée à des traits dont la raison d'être s'était pour elle effacée; il règne d'ailleurs dans nos sources une certaine incertitude[2] sur ce point spécial. A coup sûr, l'importance du plaksha, de ce roi des forêts[3], sans parler du penchant naturel à différencier les symboles suivant les circonstances, suffirait à expliquer la faveur dont il est l'objet ici. C'est de même une «guirlande de fleurs sauvages» (vanamâlâ)[4], sans autre spécification, que Vishṇu-

[1] Comparez aussi, entre autres, la légende de Mârishâ, l'Apsaras «fille des arbres.» (*Vishṇu Pur.* liv. I, ch. xv.)

[2] Buddhaghosha (p. 800), Wong-Puh (p. 142, s. 13), etc. remplacent le plaksha par un çâla; ce dernier arbre figure aussi dans la scène du Nirvâṇa.

[3] *Hariv.* v. 269.

[4] La guirlande divine (divyâ sraj) dont Garuḍa paraît si souvent orné (par exemple *Hariv.* v. 5831, etc.), celle de Yama (hiranmayânâm̃ kamalotpalânâm̃ mâlâ, *Hariv.* v. 13135) n'ont pas d'autre signification. Les *Sragdharas* des écritures népâlaises (Lassen, *Ind. Alterth.* III, 394) ne sont qu'un synonyme des Garuḍas, auxquels ils sont purement et simplement substitués.

Krishṇa porte sur la poitrine, à la place même du Kaustubha ou du Çrîvatsa, et comme une nouvelle expression du feu que les hymnes védiques nous représentent sans cesse « né dans les bois » (vaneshu)[1].

Une autre particularité importante s'accorde fort bien avec ces premières données : Çâkya sort du côté droit de sa mère. Ce sont surtout les représentants du feu céleste qui, dans les récits mythologiques, naissent d'une façon prodigieuse, et passent, comme il est dit de Sîtâ, pour « ayonija ; » cela s'explique assez par le constant mélange des images de la génération et de la production du feu au ciel et sur la terre. On se souvient de Rudra et d'Athéné; M. Kuhn a parlé de Dionysos, d'Aurva et de Pṛithu[2]; Bhṛigu sort du cœur de Brahmâ[3], Urvaçî de l'aine de Nârâyaṇa[4]. Il ne manque point d'analogies plus

[1] Le double emploi védique de *vana*, signifiant *eau* (*nuage*) (*Nighaṇṭ*. I, 12) et *bois*, facilitait singulièrement la transition du nuage à l'arbre et à la forêt.

[2] Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, 167 et suiv.

[3] *Mahâbhâr*. I, 869.

[4] *Hariv*. 4601 et suiv. D'après le *Vâyu Pur*. (ap. Goldstücker, *Sanskr. Dict*. s. v. *Apsaras*), les Apsaras Rambhâ et Citralekhâ naissent l'une de la bouche, l'autre de la main de Brahmâ. Le *Buddhacarita* (fol. 3, ms. de la Bibliothèque nationale) signale lui-même plusieurs de ces analogies, quand il dit du Bodhisattva :

Pârçvât suto lokahitâya jajñe
Nirvedanaṁ caiva nirâmayaṁ ca.
Uror yathaurvasya pṛithoç ca hastân,
Mândhâtur indrapratimasya mûrdhnaḥ,
Kakshîvataç caiva bhujâṁçadeçât
Tathâvidhaṁ tasya babhûva janma.

étroites, où le « côté » joue un rôle. Je ne parle pas de Dharma ni de Nârâyaṇa reposant au côté droit de Brahmâ [1]; mais la légende Pârsie de Gayomarth, comme Yama prototype igné de l'humanité, le représente sortant du côté droit du taureau (nuage) mort, et ce mythe a toutes les apparences d'une tradition ancienne et authentique (le taureau de Manu [2]). Sans sortir de l'Inde, je citerai la naissance de Mândhâtri, issu du côté de Yuvanâçva, du côté gauche [3] ou du côté droit [4], il importe peu. Précisément Mândhâtṛi est un Cakravartin [5], et même, suivant la légende des Brâhmanes comme des Buddhistes, le premier Cakravartin. Le rôle de Mandhâtṛi dans les hymnes (Mândhâtṛi est un allongement inorganique favorisé, comme il arrive souvent, par la nasale suivante), employé pour marquer Agni (*Ṛig Ved.* X, 2, 2), pour désigner un sacrificateur fameux et rattaché à Añgiras (VIII, 39, 8; 40, 12) [6], la signification [7] et la racine de son nom, qui le rap-

Le souvenir du sens vrai et originel du récit buddhique aurait laissé des traces bien plus remarquables, s'il fallait vraiment voir une allusion à notre légende dans le passage d'un pariçishṭa de l'Atharva Veda cité par M. Kuhn (p. 209, note). Une pareille persistance me paraît cependant ici assez invraisemblable.

[1] *Bhâgav. Pur.* III, 12, 25.

[2] Windischmann, *Mithra*, p. 75.

[3] *Mahâbhâr.* III, 10449 et suiv.

[4] *Bhâgav. Pur.* IX, 6, 30.

[5] *Bhâgav. Pur.* loc. cit. *Mahâbhâr.* v. 10557 et suiv.

[6] Le Kshaitrapatya, la « souveraineté des champs, » que lui attribue un vers (*Ṛig. Ved.* I, 112, 13), prépare d'un autre côté sa royauté universelle.

[7] « Medhâvî nâma. » *Nigh.* III, 15.

prochent de Manu, y font aisément reconnaître une des nombreuses transformations védiques d'Agni considéré comme le premier homme[1]. Le même trait se retrouve dans des conceptions relatives à la naissance d'Indra, et cette ressemblance avait déjà frappé Wilson[2]. Avant de montrer combien l'hymne en question fournit d'instructives analogies, je ne puis m'empêcher de signaler un autre point de comparaison plus inattendu et plus lointain; je veux parler de la légende de Délos sur la naissance d'Apollon; il est aussi impossible d'en nier que d'en expliquer par le hasard l'étonnante conformité avec notre scène.

Après avoir inutilement erré d'île en île, Leto trouve enfin à Délos une plage moins inhospitalière où il lui est permis de s'arrêter; le moment de sa délivrance est venu; alors, continue le poëte[3] :

> Ἀμφὶ... φοίνικι βάλε πήχεε, γοῦνα δ' ἔρεισεν
> Λειμῶνι μαλακῷ· μείδησε δὲ γαῖ' ὑπένερθεν·
> Ἐκ δ' ἔθορε πρὸ φόωσδε· θεαὶ δ' ὀλόλυξαν ἅπασαι·
> Ἔνθα σε, ἤϊε Φοῖβε, θεαὶ λόον ὕδατι καλῷ
> Ἁγνῶς καὶ καθαρῶς· σπάρξαν δ' ἐν φάρεϊ λευκῷ
> Λεπτῷ νηγατέῳ· περὶ δὲ χρύσεον στρόφον ἧκαν.
> Οὐδ' ἄρ, Ἀπόλλωνα χρυσάορα θήσατο μήτηρ,
> Ἀλλὰ Θέμις νέκταρ τε καὶ ἀμβροσίην ἐρατεινὴν

[1] Il est clair que l'autre légende qui le fait sortir « du sommet de la tête » (cf. plus haut, ch. II) ne peut que confirmer cette appréciation. (Comp. Schiefner, *Tibet. Lebensbeschr. Çâkyam.* p. 2, et le vers précité du *Buddhacarita.*) C'est toujours une flamme qui s'échappe de la tête des ascètes célèbres, Agastya, Paraçurâma, etc.

[2] Wilson, *Rig Veda transl.* III, p. 154 note. Cf. Kuhn, p. 209, la note déjà citée.

[3] Hymn. Hom. *in Apoll.* v. 117 et suiv.

Ἀθανάτῃσιν χερσὶν ἐπήρξατο· χαῖρε δὲ Λητώ,
Οὕνεκα τοξοφόρον καὶ καρτερὸν υἱὸν ἔτικτεν.
Αὐτὰρ ἐπειδή, Φοῖβε, κατέβρως ἄμβροτον εἶδαρ,
Οὐ σέγ᾽ ἔπειτ᾽ ἴσχον χρύσεοι στρόφοι ἀσπαίροντα,
Οὐδ᾽ ἔτι δεσμά σ᾽ ἔρυκε, λύοντο δὲ ϖείρατα ϖάντα.
Αὐτίκα δ᾽ ἀθανάτῃσι μετηύδα Φοῖβος Ἀπόλλων·
Εἴη μοι κίθαρίς τε φίλη καὶ καμπύλα τόξα,
Χρήσω δ᾽ ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν.
Ὣς εἰπὼν ἐβίβασκεν ἐπὶ χθονὸς εὐρυοδείης
Φοῖβος ἀκερσεκόμης ἑκατηβόλος· αἱ δ᾽ ἄρα ϖᾶσαι
Θάμβεον ἀθάναται· χρυσῷ δ᾽ ἄρα Δῆλος ἅπασα
Βεβρίθει.............................

Si l'on ajoute différents traits dispersés, comme le vêtement sombre de Leto[1], comparé aux « sunîlavastrâṇi » de Mâyâ (*Lal. Vist.* 45, 19), il est difficile de n'être pas frappé de coïncidences si précises qu'un seul commentaire suffit pour les deux récits. Évidemment, il faut reconnaître dans le conte buddhique autre chose qu'un fait réel enjolivé à plaisir : une scène toute mythologique, remontant à une époque reculée du développement légendaire, à laquelle enfin il est permis d'appliquer dans leur rigueur les procédés d'interprétation de la mythologie comparative[2].

La déesse grecque ne peut être délivrée qu'après de longues pérégrinations. Mâyâ, de même, quitte sa demeure; c'est au cours d'un voyage qu'elle atteint

[1] Κυανόπεπλος, Hés. *Théog.* v. 406.

[2] Le *Lal. Vist.* 99, 18 et suiv. prévoit, c'est-à-dire constate, l'incrédulité d'un grand nombre de bhikshus relativement à la naissance du Docteur.

le jardin de Lumbinî[1], où, d'abord, comme Leto d'île en île, elle erre d'arbre en arbre et de bosquet en bosquet (*Lal. Vist.* 94, 6 et suiv.); ce trait s'explique de lui-même, dès que l'on reconnaît dans le bois, où sont transportées l'une et l'autre scène, les masses nuageuses chassées à travers le ciel (la mer de la légende hellénique) et d'où jaillit l'éclair[2]. La «forêt» est si essentielle dans le récit buddhique qu'elle y reparaît par deux fois; quand Mâyâ s'aperçoit que le Bodhisattva est, sous les traits de l'Éléphant, descendu dans son sein, elle se retire dans un bois d'açokas et y fait mander son époux. Ainsi, dans ce premier cas, nous trouvons l'açoka qui, par les teintes de ses fleurs, se compare plus exactement que le plaksha au palmier[3] de l'hymne homérique, et semble mieux approprié à un emploi mythologique dont on a déjà signalé d'autres traces[4].

[1] *Lal. Vist.* 88 et suiv.

[2] L'enfantement lent et pénible de Leto ne manque ici dans le récit buddhique que pour reparaître ailleurs sous une forme nouvelle, dans la fuite du prince. C'est un trait naturaliste, qui se retrouve dans la naissance d'Héraklès. Le Véda, quand il dit d'Indra que «le génie des mauvaises naissances (Kushavâ) l'a dévoré» (*Ṛig Ved.* IV, 18, 8), que «dans le sein» de sa mère «cent forteresses d'airain l'enveloppaient» (IV, 27, 1), en marque suffisamment l'origine.

[3] *Φοινίξ.* Comp. Zeus *φοινικοστερόπης*, dans Pindare, *Olymp.* IX, 19. Ailleurs (Servius, *in Æneid.* III, 91; Eurip. *Héc.* v. 456, cités par Bötticher, *Baumcultus der Hellenen*, 419) il est remplacé par le laurier. Comp. sur cet emploi du laurier, Kuhn, *loc. cit.* p. 37 et suiv.

[4] Cf. ci-dessus. Quand Hanuman passe à Laṅkâ en quête de Sîtâ, c'est dans un bois d'açokas (*açokavanikâ*) qu'il la découvre; car c'est

La description de l'arbre dont s'approche la reine rappelle de très-près les peintures précédemment citées de l'arbre de Bodhi ou du Kalpadruma céleste : « il est couvert de fleurs divines..., il brille de l'éclat de toutes sortes de pierres précieuses[1], la racine, le tronc, les branches et les feuilles sont faites de toutes les pierres fines; il pousse sur un terrain pur et uni auquel un opulent gazon donne les teintes du col du paon (μειδῆσε δὲ γαῖ' ὑπένερθεν); il reçoit les hommages des dieux Çuddhâvâsakâyikas » (*Lal. Vist.* p. 94); et le bras de Mâyâ, quand elle l'étend pour saisir la branche qui s'abaisse, « resplendit ainsi que l'éclair dans le ciel[2]. »

Les déesses accourent près de la mère d'Apollon; les Apsaras s'empressent autour de la reine (95, 1; 109 et suiv.), et soignent le jeune Bodhisattva;

dans un bois d'açokas qu'est confinée Sîtâ, ravie par le démon, et ce même bois, Hanuman s'empresse de le renverser et de le détruire pour engager la lutte contre les Râkshasas (*Râm.* éd. Gorr. Sundarak. XVI et suiv.; XXXVII, 29 et suiv.). Or, on a vu que Sîtâ est le « sillon » de feu tracé dans l'atmosphère. On a vu, d'autre part, que Hanuman et ses singes, quelque allusion que la légende ait pu ensuite cacher sous leur nom, sont essentiellement les génies de l'orage, mis au service du dieu contre l'asura. Il va sans dire que la forêt atmosphérique reparaît ailleurs dans un nombre infini de cas.

[1] Le sanskrit « vividhamaṇivicitraprabhojjvalitaḥ » ne répond pas à la version tibétaine (p. 86) : « étincelant de l'éclat de la perle maṇi » (du Cakravartin), laquelle en elle-même s'accorderait également et avec la nature de l'arbre et avec celle du maṇi.

[2] Régulièrement, il est clair que « gaganatalagatâ iva » devrait se rapporter à Mâyâ; il est pourtant plus vraisemblable que nous avons ici une disjonction anomale (dont les Gâthâs offrent des exemples) d'un composé « gaganatalagatavidyuddrishṭiṁ » (*Lal. Vist.* 94, 20).

les Âpas védiques entourent de même le jeune Agni (*Ṛig Ved.* II, 35 al.); les nymphes méliennes, le Zeus crétois. Il va sans dire que le nectar de Thémis ou l'eau pure des déesses, ou le bain fourni par les Nâgas Nanda et Upananda (ou aussi par les dieux, *Lal. Vist.* 106, 3 et suiv.), ou, dans la légende de Zeus, le nectar du rocher et l'ambroisie des colombes, sont autant d'expressions de l'amṛita céleste d'où jaillit le feu nouveau-né [1]. A côté des langes d'or d'Apollon se place le vêtement de soie divine dont le Bodhisattva apparaît revêtu, la robe jaune (le vêtement jaune de Vishṇu) sous laquelle il resplendit déjà dans le sein de sa mère; il y faut ajouter le voile tendu par les dieux autour de Mâyâ et dont les reliefs d'Amravatî signalent assez le vrai sens en le marquant du signe sacré des pieds solaires [2].

Cependant, aucune entrave ne peut arrêter le jeune dieu : Apollon s'élance du sein de sa mère,

[1] Et ce n'est pas à une influence du baptême chrétien qu'il faut songer ici avec Köppen, *Relig. des Buddha*, I, 77, et Eitel, *Three Lect. on Buddhism*, 2ᵉ édit. p. 8.

[2] Buddhagh. *Journ. as. Soc. of Beng.* 1838, p. 801. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, 2ᵉ édit. pl. XCI. Comp. encore la corbeille d'or où est placé Zeus enfant (Callim. *εἰς Δία*, v. 48) et le filet d'or où est reçu le Bodhisattva, d'après Bigandet, *Life of Gaud.* p. 34, et Buddhagh. *loc. cit.* p. 801. D'après Hardy, *Manual*, p. 145, les dieux reçoivent le nouveau-né sur une peau de tigre qui, suivant ce qui a été dit au chapitre I, rentre fort bien dans le même ordre de symboles. — Cf. aussi plus haut l'ulba hiraṇyaya de Hiraṇyagarbha et l'épithète «jyotirjarâyu» de Vena (*Ṛig Ved.* X, 123, 1). — Il est naturel que le Bodhisattva naissant ne puisse être touché par aucune main humaine (*Lal. Vist.* 95, 14 et suiv.).

aussitôt sa parole retentit; aussitôt il prend en main sa lyre et ses flèches; la voix harmonieuse et prophétique de l'orage suit sans délai l'apparition éblouissante. Quand le Bodhisattva se montre, les ténèbres, la poussière, la fumée sont chassées du ciel (98, 3). Un lotus miraculeux sort de terre; il s'y assied[1], et avec le regard de Purusha[2], avec le regard divin, il embrasse d'un coup d'œil tous les mondes[3] (96, 4 et suiv.), puis faisant sept pas[4] dans chacune des directions de l'espace, il proclame sa grandeur, ses victoires à venir; le bruit qui éclate en ce moment avertit l'univers qu'un Buddha vient de se manifester (97, 11). C'est exactement le kolâhala dont on a signalé plus haut le double aspect et la double origine, dans les phénomènes de l'orage et dans le lever du soleil. Une pareille complexité était dans l'essence même et à coup sûr dans les plus antiques applications[5] d'un mythe destiné à peindre, dans l'acception la plus générale, la renaissance du feu et de la lumière. Elle lui a permis de prendre rang

[1] Comp. les lotus qui naissent sous ses pas (*Lal. Vist.* 96, 21) et voyez plus haut au chapitre I. — Les images hiératiques du Buddha le figurent ordinairement sur un lotus.

[2] *Lal. Vist.* 114, 9, al. il est appelé « l'œil universel » (samantacakshus).

[3] « Siṁhâvalokitaṁ mahâpurushâvalokitaṁ, » dit le *Lalita Vistara*. Ce « regard du lion » est de nature à confirmer des remarques antérieures sur la signification mythologique du « lion, » et sur la signification complexe du « siṁhanâda. » (Comp. *Mahâbhâr.* XII, 12881, où Purusha est appelé *viçvadṛik siṁhaḥ.*)

[4] Sur ce chiffre voyez au chapitre I.

[5] Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, 76, 77, al.

et dans la légende hellénique d'Apollon et dans la légende indienne du Buddha[1].

J'ai dit que plusieurs des éléments principaux de ce récit se retrouvaient à la naissance d'Indra, telle que la décrivent certains hymnes. Il s'agit malheureusement d'allusions peu explicites, de vers dont la suite et l'enchaînement ne sont pas sans obscurités :

« 2. Ce n'est pas (dit Indra[2], *Ṛig Ved.* IV, 18) par cette voie que, moi, je sors; voici qui est difficile : c'est en travers, c'est du côté que je me veux échapper; j'ai à accomplir bien d'autres exploits nouveaux, lutter contre l'un, m'allier avec l'autre. — 3. Il regarda disparaître sa mère : « Non, je ne [la] suivrai pas; je poursuivrai [ma carrière]! » Et dans la demeure de Tvashṭri Indra but le soma précieux, exprimé entre les planchettes. — 5. Comme si elle l'eût pris pour un lâche, sa mère avait caché Indra, le héros plein de force; alors de lui-même il se leva enveloppé dans son vêtement, et en naissant il remplit le ciel et la terre. — 8. La jeune [déesse] l'a rejeté[3], et Kushavâ l'a dévoré; les Âpas

[1] C'est la nuit que naît le Bodhisattva, et à la première veille que Mâyâ part pour le jardin de Lumbinî (*Lal. Vist.* 88, 16), ce trait pouvant d'ailleurs s'appliquer également aux deux aspects du personnage.

[2] Bien que ce vers soit attribué à Vâmadeva, et malgré la légende contée par Sâyaṇa, ce point est hors de doute, que l'on considère la répartition traditionnelle du dialogue comme une pure méprise, ou qu'on l'explique (cf. Kuhn, *loc. cit.* p. 143) par l'identité primitive de Vâmadeva et de Indra.

[3] *Parâsa.* La mère lumineuse (cf. *Ṛig Ved.* X, 134; Aditi, suivant

ont pris soin du dieu enfant, et Indra s'est levé avec violence. — 9. Le [démon] difforme te frappant t'a brisé la mâchoire; frappé, tu as repris le dessus, et de ta foudre tu as écrasé la tête du démon. »

A l'exception du rôle de l'arbre, on reconnaît aisément ici chacun des traits que nous venons de passer en revue. Non-seulement le dieu proclame lui-même sa puissance, mais, comme Vishṇu (*Ṛig Ved.* I, 155, 6), avec Vishṇu (cf. v. 11), il entre immédiatement en lutte contre Vṛitra, son ennemi (v. 9 et 11). Enveloppé dans les vapeurs du matin, il s'en dégage et les disperse (cf. IV, 27, 1). Au même ordre d'images correspond la disparition de sa mère; d'après le vers 12, il est également l'auteur de la mort de son père; car son père, comme le dit du Soleil un vers de l'Atharvan, n'est autre que Vṛitra lui-même [1]. Quoi qu'il en soit, ce dernier trait nous ramène à la légende buddhique, où Mâyâ meurt le septième jour après la naissance de Çâkya. Le soin même que prend le légendaire d'écarter expressé-

Sâyaṇa, ap. Muir, *Sanskrit Texts*, V, 13 n.) du dieu semble l'abandonner, comme font tous les Devas (v. 11), parce qu'il se dérobe dans les vapeurs. De même Aditi (X, 72, 8) rejette (*parâ-as*) le huitième de ses fils, Mârttaṇḍa (Vivasvat) dont nous aurons précisément à comparer tout à l'heure la naissance avec celle du Bodhisattva. D'autre part, le rapprochement de IV, 18, 6 avec VIII, 45, 4 établit entre la mère d'Indra et les Âpas une parenté étroite qui explique fort bien notre cinquième vers.

[1] Comp. le vers *Ṛig Ved.* VI, 59, 1, d'après lequel le père d'Indra est un ennemi des dieux. *Ṛig Ved.* IV, 17, 12, semble marquer qu'Indra « se soucie aussi peu de sa mère que du père qui l'a engendré. »

ment du Buddha la responsabilité de cet événement (*Lal. Vist.* 112, 6 et suiv.) est de nature à faire penser que, dans la version la plus ancienne, il en était au moins indirectement la cause.

Ici encore, on le voit, la naissance du héros et son triomphe se rapprochent et se confondent en un seul moment; nous retrouvons le même détail dans la légende certainement solaire de Vishṇu-Nain, telle que l'expose le Bhâgavata : «Le jour où Hari vint au monde se nomme Vijayâ. Les conques, les timbales, les tambourins de tout genre et les tambours de guerre retentirent..... Les Apsaras pleines de joie dansèrent; les chefs des Gandharvas firent entendre leur voix; les solitaires, les dieux, les munis, les pitṛis et les agnis prononcèrent des louanges...; les serviteurs des dieux.....firent pleuvoir des fleurs sur l'ermitage d'Aditi. Aditi étonnée fut comblée de joie en voyant que son propre fruit était le suprême Purusha qui avait pris un corps à l'aide de sa mystérieuse Mâyâ, et le chef des créatures (Kaçyapa) frappé de surprise s'écria : Victoire!...[1]» Les noms de *Jayantî, Vijaya*, etc. appliqués au jour ou à l'heure de la naissance de Kṛishṇa[2], conservent une autre trace des mêmes conceptions.

Nous ne saurions donc nous étonner de voir dès ce moment le Bodhisattva entouré de tous les attributs de sa grandeur, et des insignes mêmes du

[1] *Bhâgav. Pur.* VIII, 18, trad. Burnouf.
[2] Cf. Weber, *Ueber die Kṛishṇajanm.* p. 262.

Vijaya du Cakravartin. On ne peut, je pense, rendre compte autrement des naissances qui se produisent à l'heure même où naît le prince. Il s'agit, suivant le Lalita Vistara (p. 109), de cinq cents kulikas[1], de dix mille filles, dont Yaçomatî, la future femme du Bodhisattva; de huit cents esclaves[2], dont Chandaka, son futur cocher; de dix mille poulains, dont son coursier Kaṇṭhaka; de cinq mille éléphants, de cinq mille vaches brunes (kapilâ). Çuddhodana fait soigneusement enregistrer le tout et le donne à son fils pour son amusement. Cependant, une tige prodigieuse d'açvattha s'est élevée au centre des univers, des bois de santal, des jardins de plaisance surgissent dans chaque continent et tout autour de Kapilavastu; enfin, cinq mille trésors (nidhâna) sortent de terre et se découvrent aux yeux. La multiplication arbitraire des nombres et les divergences des différentes listes témoignent seulement du caractère secondaire et de la déformation plus avancée de ce « dânanisarga[3]. » Il est aisé, malgré tout, de re-

[1] L'éd. de Calc. porte कुलिकाशतानि, qu'il faut vraisemblablement changer en °लिकश॰. Quant au sens de « kulika, » la version tibétaine le rend par « fils de famille; » il est préférable, ainsi qu'on le va voir, de le traduire par « chef de corporation de marchands » (*Petersb. Wörterb.* s. v.). C'est du reste ce qui paraît résulter de la mention dans la liste correspondante du Sui ying king (cité par le commentateur de Wong Puh, *Journ. Roy. As. Soc.* XX, p. 140) de cinq cents marchands qui apportent des offrandes au Bodhisattva.

[2] Il faut lire sans doute दासीपुत्रश॰ au lieu de दासीश॰.

[3] Comp. Buddhaghosha, p. 801, Hardy, *Manual*, p. 146, qui ajoutent le messager Kâlodâyin, mais ne connaissent pas l'exagération

connaître dans cette énumération un reflet des Ratnas que nous avons examinés précédemment, et de mettre de la sorte un sens satisfaisant à la place d'une absurdité sans but. Yaçomatî représente le strîratna, les Kulikas le grihapati, Chandaka le pariṇâyaka, Kanṭhaka l'açvaratna, les éléphants le hastiratna, et les trésors le maṇi; si le cakra y manque, peut-être par un effet du réalisme naturel au conte, l'açvattha merveilleux, transfiguration de l'arbre à l'ambroisie, du Bodhidruma, nous reporte du moins vers les mêmes idées [1] et rappelle le Çakrapravartana[2]. Toute cette fiction vérifie ou achève la similitude des deux scènes; indiquée d'abord par la communauté du symbole principal et significatif, l'arbre, par l'identité des signes qui les annoncent l'une et l'autre [3], elle se complète par les manifestations surnaturelles (regard divin, p. 95, 96, proclama-

des nombres donnés ici. En revanche, on trouve dans des sources chinoises une pluralisation arbitraire des ratnas du Cakravartin, Eitel, *Handb. of Chinese Buddh.* s. v. Saptaratna.

[1] Relativement à la sainteté particulière des vaches brunes (*kapilâ*), voy. F. E. Hall, *Sâṁkhyaprav. Bh.* préf. p. 19, note.

[2] L'arbre (paradisiaque), le *candanapâdapa* est considéré comme un des sept ratnas du Cakravartin, dans le conte du *Kathâsaritsâgara* (CVIII, 194 et suiv.), où il se trouve, comme l'arbre de Bodhi, associé à l'eau céleste, le *saras* (v. 141 et suiv.). Pour le reste de l'énumération, qui est évidemment secondaire et modernisée, voy. CIX, v. 16 et suiv. — De même, dans la Vie de Wong Puh (p. 144, s. 18, *comment.*), nous voyons qu'une fleur d'udumbara apparaît chaque fois que naît un Cakravartin; quant à son apparition lors de la naissance du Buddha, d'après la même autorité, elle semble inspirée tant par une confusion avec le lotus (cf. ci-dessous) que par la comparaison qui se retrouve dans le *Lal. Vist.* (119, 21 et suiv.).

[3] *Lal. Vist.* 97, 13 et suiv.

tion), qui l'une et l'autre les terminent et les couronnent.

Il est curieux de constater avec quelle fidélité la légende buddhique a pu conserver et transmettre des mythes fort anciens, qui, sous cette forme particulière et définie, paraissent manquer dans les écrits des Brâhmanes. Cette scène centrale de la naissance dont on vient de signaler les principaux éléments ne peut s'isoler du reste du récit. La conception même du Docteur est entourée, comme on devait s'y attendre, des circonstances les plus merveilleuses : il descend sous la forme d'un éléphant dans le sein de sa mère; c'est la figure que consacrent « les livres des Brâhmanes. » (*Lal. Vist.* 43, 20 et suiv.) « Cet éléphant blanc sera de la plus grande taille, aura six défenses, sera caparaçonné d'un réseau d'or, sera resplendissant, aura la tête d'un beau rouge, des défenses semblables à des lignes d'or » (*Lal. Vist.* 43, 44, 63). Il ne serait pas besoin de son nom de Bodhi pour faire reconnaître à cette peinture l'éléphant du Cakravartin. Nous avons eu à rapprocher ce hastiratna d'Airâvata, l'éléphant à trois têtes[1] d'Indra; il se trouve justement que dans un épisode,

[1] Cf. par exemple *Lotus de la bonne Loi*, p. 641, 642. On pourrait se demander si le nom de « Aradschawartan » donné à l'Éléphant, dont le Bodhisattva emprunte la forme (d'après *Ssanang-Setsen*, p. 13), n'est pas une altération de Airâvata. M. Köppen (I, p. 76 n.) l'entend comme = arajovartan, c'est-à-dire dont le chemin est sans poussière. Dans le *Bhâg. Pur.* I, 3, 24, le père du Buddha s'appelle Añjana; ce nom, suivant la remarque de M. Lassen (*Ind. Alterth.* IV, 586 n.), désigne un autre des éléphants célestes.

secondaire il est vrai, Airâvaṇa se propose de fournir au Bodhisattva un palais de trente-deux yojanas disposé dans sa trompe et embelli par la présence et la musique des Apsaras[1]. Une légende du Bhâgavata raconte la lutte prodigieuse qui pendant mille ans se prolonge sur le Trikûṭa « au milieu de l'océan de lait, » entre un crocodile et un éléphant célestes; Vishṇu intervient et, brisant de son disque la gueule du crocodile, lui rend sa vraie forme, qui est celle de Hûhû, le Gandharva mugissant; quant à l'éléphant, délivré et récompensé de sa foi, il se montre *sous les traits mêmes du dieu*[2] : le héros solaire caché dans le nuage va être dévoré par le monstre ennemi, quand son disque lumineux triomphe et le fait apparaître dans sa splendeur native[3]. Des conceptions mythologiques de même ordre se manifestent clairement dans une invocation de l'Atharvan[4] dont voici la plus grande partie :

[1] *Lal. Vist.* 249, 3 et suiv. La mention expresse de la trompe (çuṇḍâ) témoigne que c'est bien l'éléphant et non le serpent Airâvaṇa (*Rgya tcher rol pa,* trad. p. 196) qu'il faut ici entendre. Il va du reste sans dire que ces deux personnages sont essentiellement identiques.

[2] *Bhâgav. Pur.* VIII, ch. II-IV.

[3] Dans le *Kathâsaritsâgara*, éd. Brockhaus, XII, 113 et suiv. ces images sont transportées à l'histoire de Lohajaṁgha. Il se cache contre le soleil dans une peau d'éléphant, et traverse la mer dans cet abri; il en est délivré par Garuḍa, qui déchire cette enveloppe de son bec, et quand il en sort, sur le rivage de Laṅkâ, il porte l'effroi dans l'âme des Râkshasas. -- On peut voir dans M. de Gubernatis, *Zool. Mythol.* II, 92-3, des remarques en grande partie concordantes sur l'éléphant mythologique.

[4] *Atharva Ved.* III, 22.

« 1 Qu'elle se répande cette grande splendeur, cet éclat[1] de l'Éléphant, qui sort de vous, ô Âdityas; tous les Viçve Devas et avec eux Aditi me l'ont donnée. — 3. Cet éclat dont est doué l'Éléphant, dont est doué le Soma (râjâ) chez les hommes et dans les eaux[2], par lequel les dieux ont à l'origine obtenu la divinité, mets-moi aujourd'hui en possession de cet éclat! — 4. Cet éclat, ô Jâtavedas, que tu empruntes à l'offrande... [3]; aussi grand est l'éclat de Sûrya et de l'Éléphant divin, donnez-moi, ô Açvins, dieux aux guirlandes de lotus, un éclat aussi grand! — 5. Aussi loin que [s'étendent] les quatre régions célestes, aussi loin que pénètre la vue[4], aussi vaste descende en moi l'éclat qui est l'éclat de l'Éléphant. — 6. L'Éléphant est né le plus puissant des grands animaux; je répands sur moi sa puissance, son éclat. »

Il est bien évident que cet « Éléphant divin » (âsuro hastin) a une certaine signification mythologique, et s'il exprime à la fois et résume la force ou la splendeur du soma, du soleil et du feu, aucune conception n'en saurait mieux rendre compte que celle du nuage enveloppant le soleil. Le nom des Âdityas forme ici transition avec une légende à laquelle il a été fait allusion précédemment. Suivant

[1] *Varcas*, mot qui implique à la fois l'éclat, la force, la vie, et n'est point, par conséquent, directement traduisible.

[2] Le soma de l'autel et le soma du nuage.

[3] Le second pâda est tombé.

[4] C'est-à-dire aussi loin que s'étend le domaine de la lumière.

le brâhmaṇa[1], Aditi eut huit fils, dont sept seulement sont les véritables Âdityas; « quant au huitième, Mârttaṇḍa, elle l'enfanta sans forme distincte; il n'était qu'une matière liquide (ou molle), aussi large que haut, de la dimension d'un homme, suivant quelques-uns; » les Âdityas « le conformèrent comme est conformé l'homme; des morceaux de chair qu'ils coupèrent et jetèrent, se forma un éléphant. C'est pourquoi l'on dit qu'il ne faut point s'attaquer à l'éléphant, car il est né de l'homme[2]. Celui qu'ils conformèrent de la sorte, est Vivasvat l'Âditya. » Le Vibhâshâsûtra fait évidemment allusion à des légendes de ce genre quand il dit, à propos de la naissance du Buddha : « Le récit n'en est pas vrai littéralement; mais comme dans ce pays-là on rend un culte au soleil et que l'on honore l'éléphant, tous ceux qui rêvent de ces choses sont considérés comme heureux[3]. » A coup sûr, dans le passage du brâhmaṇa, l'éléphant paraît encore comme le voile du dieu solaire, comme la masse liquide et informe du nuage dont il le faut débarrasser, enveloppe dans laquelle il vient au monde, exactement comme notre

[1] *Çatap. Brâhm.* III, 1, 3 et suiv. cité et traduit par Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 2e édit. p. 14, 15.

[2] Ou plutôt peut-être, il a, il partage l'origine du purusha; suivant le commentaire, il a la nature ou l'origine de l'homme : « purushâjânaḥ purushaprakṛitikaḥ. »

[3] Cité dans le Commentaire de Wong Puh, *Journ. Roy. As. Soc.* XX, p. 141. Les Sautrântikas du *Lal. Vist.* font évidemment allusion à une pareille incrédulité des Vaibhâshikas, p. 99-101. Relativement aux incertitudes et aux querelles des écoles sur ce sujet, comp. Wassiljew, *Der Buddhismus*, p. 106.

Bodhisattva[1]; car l'on peut en réalité dire de lui ce que le vers de l'Atharvan dit des dieux, que c'est par l'« âsura hastin » qu'il parvient à l'éclat, à la splendeur, *devatâ*, à la divinité, encore que l'évhémérisme de la légende ait en quelque sorte renversé la relation, et fait de l'éléphant pour Çâkya comme un véhicule de sa condition divine à une existence humaine.

Bien que cet épisode n'ait peut-être pas une égale importance dans les Vies méridionales, l'antiquité en est suffisamment garantie : suivant la plus ancienne version chinoise de la vie de Çâkya, « Mâyâ rêve qu'elle voit un éléphant blanc, *brillant comme le soleil*, entrer dans son côté droit[2]. » Les représen-

[1] L'insistance avec laquelle le terme *purusha* reparaît à trois reprises (*purushasammita-purushâjâna-yathâyam̃ purushaḥ*) dans un passage si court, où pris littéralement il ne donne guère de sens, semble due à un lien ancien rattachant cette conception à Purusha (dans le buddhisme à un Mahâ Purusha). D'autre part, l'épithète « sphuṭitagalitarûpavân, » si cette leçon est correcte (car la traduction tibétaine : « qui a la mâchoire ouverte, » Foucaux, p. 52, en suppose une toute différente), pourrait paraître exprimer cette même indécision, cette même mollesse de formes à laquelle le brâhmaṇa fait une allusion positive. Il est néanmoins préférable de lire : « sphuṭavigalitarûpavân, » c'est-à-dire « qui a un corps clair et resplendissant. » (Sur le sens de *vigalita*, comp. *Lal. Vist.* 49, 1; 55, 4; 63, 13, al.)

[2] *Pun-hing-king* (le *Fo-pen-hing-king* de Stan. Julien, ap. Foucaux, *Introd.* p. XVI, note), cité dans le Commentaire de Wong Puh, *loc. cit.* p. 141. Je dois dire que d'après une obligeante communication du savant éditeur, M. Beal, la manière de citer familière aux auteurs chinois permettrait *a priori* d'admettre que le *Pen-hing* désigne le *Fo-pen-hing-tsi-king* (*Abhinishkramaṇa sûtra*, Wassiljew, p. 123); il lui paraît pourtant « extrêmement probable » que c'est bien le pre-

tations figurées, soit à Sanchi[1], soit à Amravatî, concordent avec ce témoignage. Dans un de ces derniers reliefs[2], l'Éléphant, en descendant du ciel, est porté par des personnages, hommes et nains, qui représentent évidemment les dieux dont le *Lalita Vistara* entoure le Bodhisattva à ce moment décisif. Dans l'un et l'autre cas, nous retrouvons l'image bien connue des devas accompagnant (*Ṛig Ved.* V, 81, 3, al.) ou soutenant (*Atharva Ved.* XIX, 24, 1; *Taitt. Saṃh.* VII, 3, 10, 1, etc.) la course du dieu solaire[3]. D'après un autre passage (*Lal. Vist.* 57, 7), les Kumbhâṇḍas, Râkshasas, Asuras, Maho-

mier *Lalita Vistara* que le commentateur a en vue. (C'est du reste «Fo-pen-hing» que porte le texte partout où M. Beal a mis «Lalita Vistara.») J'en vois une preuve dans le fait qu'au s. 18 (p. 144), le commentateur cite expressément le *Pun-hing-tsah*, c'est-à-dire l'*Abhinishkramaṇa*, et non le *Lalita Vistara*, ainsi que M. Beal l'indique par une inadvertance qu'il a bien voulu me signaler. On remarquera de plus que les citations parallèlement empruntées au Pou-yao-king, et expressément rapportées à cet ouvrage (la deuxième traduction chinoise), tendent à la même conclusion.

[1] Voyez, par exemple, Cunningham, *Bhilsa Topes*, p. 202, 203; Fergusson, pl. XXXIII, etc.

[2] Fergusson, pl. LXXIV.

[3] C'est d'ailleurs «à l'est» que descend (*cyavana*) le Bodhisattva. — Nous voyons, de même, au départ de Kapilavastu, des dieux ou des yakshas porter Kaṇṭhaka, le cheval de Çâkya, Fergusson, pl. LIX. Comp. Beal, *Cat. of buddh. Script.* p. 132, note. — C'est sans doute à des conceptions toutes voisines que se réfèrent des passages comme *Ṛig Ved.* X, 73, 10 (cité par Kuhn, *Zeitschrift für vergl. Sprachf.* I, 450), d'après lequel «Indra est sorti d'un cheval,» et *Ṛig Ved.* I, 163, 2 (cité au ch. II) qui, tout en renversant les termes, rattache l'un à l'autre, par un lien de filiation, le cheval et le soleil. — Cf. du reste ce qui a été dit plus haut à ce sujet.

ragas, etc. sont spécialement chargés de garder le Bodhisattva[1] qui, cette fois, descend sur un char (karotha rathaguptim̃); ce sont toujours les génies de la nuit et du nuage sombre, enveloppant le soleil au matin avant son lever. Il n'est pas difficile de reconnaître un symbolisme tout analogue dans le «songe» qui, chez les Buddhistes du sud, complète l'épisode de l'éléphant. Mâyâ se voit enlevée sur un sommet de l'Himavat par les quatre Mahârâjas, dont les femmes la baignent dans une eau divine, à l'ombre d'un çâla haut de cent yojanas. Transportée ensuite à un rocher d'argent que surmonte un palais d'or, elle s'y étend sur une couche divine; tandis qu'elle se repose dans cette grotte, elle voit approcher le Bodhisattva «semblable à un nuage éclairé par la lune,» ou sous les traits d'un jeune éléphant blanc, venant d'une colline qui lui fait face[2]; il pénètre dans la grotte, portant un lotus, et passe enfin dans le côté droit de Mâyâ[3]. Le conte est ici d'une transparence extrême, et aucun de ses éléments, ni l'eau divine, ni l'arbre merveilleux, ni la montagne[4] ou la grotte du nuage (la grotte de

[1] Dans Buddhaghosha, *loc. cit.* p. 800, ce sont les quatre Mahârâjas Lokapâlas, les mêmes qui entourent le Cakravartin.

[2] Comp. la caverne du Meru d'où Vishṇu sort pour s'incarner dans le sein de Devakî, *Hariv.* v. 3178.

[3] Hardy, *Manual*, p. 142. Bigandet, p. 27 et suiv. Alabaster, *The Wheel of the Law*, p. 97 et suiv.

[4] Il est tout naturel que dans la plupart des cas, par exemple dans l'histoire de Pârvatî, la montagne atmosphérique ait été localisée dans l'Himavat.

Zeus, en Crète), ni enfin le lotus solaire et vishṇuite, ne réclame de commentaire[1].

Dans le moment où elle reçoit cette vision, rêve et réalité tout ensemble, la reine est étendue « au haut du palais[2], » sur un « lit semé de fleurs parfumées » (*Lal. Vist.* 47, 5; 48, 7, etc.); c'est exactement cette couche de crocus, de lotus et d'hyacinthes, abritée par un nuage, où Zeus repose avec Héré « sur le sommet de l'Ida[3]; » semblable à une fille des dieux (48, 17; 49, 1), environnée d'Apsaras, elle répand une vive clarté (56, 10 et suiv.). Elle est aussi entourée de cygnes (dhṛitarâshṭra ou dhârtarâshṭra[4]), en tout comparables à ceux qui, à l'heure de la naissance d'Apollon, font sept fois le tour de Délos, avec des chants harmonieux[5].

[1] Comp. la montagne d'or et les génies malfaisants dans la légende parsie du songe de Dughdha, la mère de Zarathustra, ap. Spiegel, *Erân. Alterthumsk.* I, 688 et suiv.

[2] Cf. ci-dessus à propos du Cakravartin.

[3] *Iliade*, XIV, 331 et suiv. cité par Schwartz, *Ursprung der Myth.* p. 173.

[4] *Lal. Vist.* 47, 3; 48, 13. Dans un autre passage (55, 4), où le texte est sans doute incorrect, « dhṛitarâshṭra » semblerait être le nom même du palais.

[5] Callim. *Hymn. in Del.* v. 249 et suiv. :

Κύκνοι δὲ θεοῦ μέλποντες ἀοιδῇ
Μηόνιον Πακτωλὸν ἐκυκλώσαντο λιπόντες
Ἑβδομάκις περὶ Δῆλον· ἐπήεισαν δὲ λοχείῃ
Μουσάων ὄρνιθες, ἀοιδότατοι πετεηνῶν.

Il est superflu d'insister sur les attaches et la signification mythologiques du cygne, de son chant, de sa voix prophétique en Grèce et en Germanie. Dans l'Inde, l'oiseau légendaire est ordinairement

La légende n'abandonne pas le Bodhisattva entré dans le sein de Mâyâ. Certains dieux admirent la condescendance dont il fait preuve en consentant à subir l'impureté et la bassesse d'une naissance humaine[1]; cet étonnement sert, d'après le *Lalita Vistara* (p. 69 et suiv.), de prétexte à Çâkya pour expliquer dans quelles conditions merveilleuses il a traversé le temps de la gestation. Sur son ordre, Brahmâ apporte du ciel des Trayastrimçças, où l'a conservé la piété des dieux, une sorte de palais en miniature, un réceptacle précieux (ratnavyûha[2]) qui, dans le sein même de Mâyâ, aurait servi d'abri et de siége au Bodhisattva. « Descendu de la demeure des Tushitas, il reste assis les jambes croisées dans cette galerie (kûṭâgâra); car le corps d'un Bodhisattva qui entre dans sa dernière existence ne passe point par les diverses transformations de l'embryon[3]; mais il apparaît dans cette châsse, assis et tous les membres[4] marqués des signes caractéristiques; sa mère Mâyâdevî, plongée dans le sommeil, croit voir un grand

le *hamsa*, mais aussi le *dhṛitarâshṭra* (cf. *Hariv.* 8585, etc. les hamsas et les dhârtarâshṭras du monde des dieux, cité dans le *Dict. de Pétersb.* s. v. *dhârtharâshṭra.* Comp. *Dhṛitarâshṭra* comme nom d'un chef des Gandharvas et d'un Nâga.)

[1] Nous retrouvons l'expression du même étonnement dans l'histoire de Krishṇa.

[2] Cf. 73, 9 : bhavanavyûhâḥ. Le sens précis de *vyûha* dans le style buddhique est : préparatifs, appareil. (Comp. *Lal. Vist.* 112, 14, 16; 137, 3, etc.)

[3] Désignées par les noms de *kalala*, *budbuda*, etc.

[4] Littéralement : les membres [principaux] et les membres secondaires.

éléphant descendre [en elle][1] » (75, 5 et suiv.). A en juger par ce passage, l'Éléphant ne passe que pour une vision, pour une fiction. Quelle est la réalité qu'on lui prétend substituer? La description de cette châsse ne laisse point que d'être quelque peu confuse. Elle est, cela va sans dire, d'une couleur qui efface toutes les couleurs, d'un éclat devant lequel toutes les splendeurs pâlissent. Elle est carrée, régulière, de la hauteur d'un enfant de six mois; elle est surmontée d'une galerie au milieu de laquelle est disposé un siége (paryaṅka) suffisant pour un enfant de six mois, et dont la couleur n'est comparable qu'à celle du col[2] du Buddha; le vêtement de Mahâbrahmâ lui-même, rapproché de ce tapis, en paraîtrait éclipsé, et ressemblerait à une étoffe noire, usée par le vent et la pluie. Dans la première galerie en est inscrite une seconde, puis une troisième au centre de laquelle se trouve le siége du Bodhisattva. Toutes trois sont faites de ce santal dit *uragasâra*, d'un prix si inestimable, et l'intérieur en est tapissé de fleurs divines. Ce précieux abri est d'ailleurs tout ensemble solide comme le diamant et doux au toucher comme la soie la plus fine (*Lal. Vist.* 71-73). Cependant, les traits qui suivent aussitôt nous rejettent bien loin de ce réalisme fantastique et bizarre : « dans ce *ratnavyûha* on voit réunis les palais de tous les dieux, tant qu'ils sont, de la région du désir (73, 7 et

[1] Saṃjânîte, « perçoit, a conscience. » (Cf. *Lal. Vist.* 80, 18, etc.)
[2] Kambugrîvâ. (Cf. ci-dessus au ch. II.)

suiv.)[1]; dans cette galerie se manifestent et sont visibles toutes les sphères superposées de l'être, qui sont fondées sur les qualités de la mâyâ (l'Illusion) et les jeux de la volupté . . .. Il n'est aucune sensation, forme, son, odeur, goût, toucher, qui ne se manifeste dans cette galerie . . . » Le reliquaire se transforme soudainement en une réduction philosophique et idéale de l'univers imaginaire ou réel[2].

[1] Suivant 78, 14, on y voit le reflet ou les images (pratibhâsaḥ) des dieux Trayastriṁçâs.

[2] Ces traits sont, pour bien juger le point en question, d'une importance décisive. Buddhaghosha (*loc. cit.* p. 800 : a womb in which a Buddho elect has reposed is as the sanctuary (in which the relic is enshrined) in a chetiyo), et, après lui, les Vies singhalaise (Hardy, p. 141) et barmane (Bigandet : the womb itself ressembled an elegant Dzedi (caitya), p. 31) font allusion à la même légende en comparant le siége du Bodhisattva au reliquaire d'un stûpa. On pourrait être tenté de croire que c'est là, en effet, la conception originale, élargie seulement et enjolivée à plaisir par les Buddhistes du nord à qui l'on prête volontiers tous les excès de folle invention. Mais il est évident que dans cette hypothèse on est incapable d'expliquer la présence des intentions spéculatives sans parler des traits mythiques et naturalistes; au contraire, la filiation et les rapprochements qui vont être établis les justifient pleinement, et rendent compte, jusque dans les détails, de cette construction fantastique. Il devient par là constant que la version plus compliquée, plus merveilleuse, conservée par le *Lalita Vistara*, est réellement antérieure à l'apparente vraisemblance des récits plus simples. La Vie siamoise (Alabaster, p. 99 et 100) confirme cette conclusion par les termes très-dignes de remarque dont elle se sert : « The grand Being dwelt in his mother's womb. . . . . sitting erect like to one of those beautiful images which men erect on jewel thrones, or *like to the great Brahma sitting in a glorious palace of the heavens*, plunged in deep meditation. » Le Koça de l'*Atharva Veda* se trouve dans la cité imprenable de Brahmâ. De même, chez les Chinois, le Fah-yan-king (ap. Wong Puh, comment. *loc. cit.* p. 141), qui connaît toute la fiction du *Lal.*

Dans cette description est justement intercalé un épisode qui rompt à vrai dire l'enchaînement nécessaire de l'exposition[1] (*Lal. Vist.* 73, 10 et suiv.); je veux parler de ce lotus prodigieux qui, la nuit de la conception de Çâkyamuni, sort de terre et s'élève jusqu'au monde de Brahmâ; il renferme une goutte d'ambroisie (madhu) où est condensée l'essence même du grand chiliocosme[2], et que Brahmâ donne à boire au Bodhisattva. Cette fiction peut paraître ici hors de place; à coup sûr, elle n'est pas pour nous sans enseignements. Ce lotus n'est évidemment pas différent du lotus d'or[3], resplendissant comme le soleil, d'où sort Brahmâ, le créateur de toutes choses, qui contient en effet tout l'univers (v. 11446 et suiv.), d'où découle un liquide semblable à l'ambroisie, qui passe enfin pour la première manifestation de Vishṇu. Il est, d'autre part, indubitable que le vyûha est employé ici avec la même

Vist. compare le «dais précieux» non à un caitya terrestre, mais à «une demeure céleste.»

[1] Les mots «tam̃ divyam ojovindum âdâya» (79, 5 et 6) ne peuvent guère en avoir déterminé l'interpolation; le parallélisme des autres visites divines doit plutôt les faire considérer eux-mêmes comme une addition postérieure.

[2] Cf. les «deux gouttes» qui se produisent dans le lotus cosmique, et auxquelles une légende fait remonter l'origine des démons Madhu et Kaiṭabha, *Mahâbhâr.* XII, 13470 et suiv. Cette relation avec des Asuras semble témoigner d'un souvenir de l'emploi antique de *vindu* (hiraṇyayo vinduḥ, *Atharva Ved.* IX, 1, 21; XIX, 30, 5 al.) désignant l'éclair. (Cf. Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne*, p. 40, al.)

[3] *Hariv.* v. 11440 et suiv. Il s'agit de la représentation bien connue du lotus qui sort de l'ombilic de Vishṇu. (Cf. *Bhâgav. Pur.* I, 3, 1 et 2, etc.)

signification allégorique et mystique que le lotus. Il s'y compare, grâce à cette version intermédiaire, par les traits les plus significatifs. Les mots eux-mêmes manifestent peut-être cette parenté. La galerie du Bodhisattva porte le nom de Paribhoga, dont l'emploi ici se justifie mal par la signification la plus habituelle du mot; dans la légende du lotus, le Bodhisattva boit, *paribhuṅkte*[1] (*Lal. Vist.* 73, ult.; 74, 2), l'*ojovindu;* le voisinage de cette expression, de cette conception, peut avoir contribué à fixer ici le terme de *paribhoga;* cela n'empêche qu'il faille sans doute en chercher la source directe et première dans l'expression *paryaṅkam âbhujya*, appelée par l'importance spéciale du paryaṅka dans ce récit. Quoi qu'il en soit d'une pareille influence, ce rapprochement des termes est d'autant plus remarquable qu'un pareil emploi de *paribhoga* est, à ma connaissance, assez peu commun[2]. Si le lotus n'est visible qu'au Buddha et au Mahâbrahmâ du chiliocosme, le reliquaire est de même invisible à Çakra et à tous les autres dieux inférieurs (71, 1 et suiv.); il n'est pas jusqu'à la coupe de béryl, le çubhavaiḍûrya bhâjana, dans laquelle Brahmâ présente au Bodhisattva la goutte d'ambroisie, qui ne rappelle

[1] Il va sans dire que, à plusieurs reprises, le mot «paribhoga» est dans notre texte employé avec sa signification usuelle de «jouissance,» par exemple 109, 10 et ailleurs.

[2] P. 70, l. 21, *paribhoga* est employé au pluriel, comme nom commun et apparemment avec le sens de «tapis, étoffe,» qui confirmerait notre étymologie. (Cf. un emploi analogue, 186, 13 et 15.)

dit le sûtra (77, 10; 80, 15), pour laquelle le Bodhisattva agite et retire sa main droite à la fin de la nuit » Nous avons reconnu précédemment la signification lumineuse des bras et des mains [1]; on comprend dès lors la date donnée à la scène, et tous les autres détails : la lumière brillante, mais encore voilée, se répandant peu à peu à travers des obstacles, des enveloppes successives, ces rayons qui perçant l'obscurité appellent les devas, et les convient à s'asseoir à l'offrande et à la prière, ne se peuvent rapporter qu'à la naissance du soleil et à la première apparition du jour [2]. La répartition de ces scènes, ou plutôt la répétition de la scène unique à trois périodes de la journée, ne prouve rien; inspirée sans doute par la triple répétition du sacrifice quotidien, elle se trahit dans notre texte même comme secondaire : la dernière visite, celle des Bodhisattvas, qui, venant après celle des Brahmâs, est nécessairement rejetée vers le soir, se termine dans les mêmes

[1] Le texte du *Lal. Vist.* (80, 15 et suiv.) est du reste d'une parfaite netteté; l'expression : « le Bodhisattva émet des rayons de son corps, » y est employée comme synonyme de : « étend la main, etc. »

[2] Est-ce à ce rôle solaire que se rapporte la remarque du *Lal. Vist.* 77, 14 et suiv. qui représenterait le dieu solaire comme la cause première et nécessaire du réveil, de l'activité et de la joie des hommes? En tout cas, il me paraît certain qu'à la ligne 18 « bodhisattvaṁ pûrvataraṁ » doit être entendu, peut-être même lu : « bodhisattvât pûrvataraṁ. » D'autre part, ce vêtement merveilleux appelé « çatasahasravyûha; » qui ne peut appartenir qu'au Bodhisattva, et qui se trouve dans le vyûha, se compare nécessairement avec l'étoffe divine et brillante qui figure lors de la délivrance de Mâyâ. (*Lal. Vist.* 74, 14 et suiv.)

Assis dans cette galerie, le Bodhisattva resplendit comme un feu allumé la nuit au sommet d'une montagne, et visible à un et jusqu'à cinq yojanas[1]... Sa mère peut elle-même le voir enfermé dans son flanc... Comme des éclairs qui s'échappent d'un vaste nuage produisent un immense éclat, le Bodhisattva, par sa beauté et sa splendeur, éclaire la première galerie, toute de pierres précieuses, puis la seconde et la troisième, puis la personne entière de sa mère et le siége où il est assis avec elle, et le palais dont il dépasse enfin les limites pour illuminer toutes les régions de l'espace dans un rayon d'un kroça[2]. Cette splendeur pourtant est tempérée, comme l'éclat de l'or mêlé aux reflets plus sombres du béryl (vaidûrya). C'est ainsi qu'il reçoit les hommages, au matin des quatre Lokapâlas, à midi de Çakra, le soir des Brahmâs et d'une foule de Bodhisattvas. Ces audiences sont remarquables par le rôle important qu'y jouent les gestes du Bodhisattva : « il élève, agite, retire, repose sa main droite, brillante comme l'or, » et par là invite tour à tour ses visiteurs à s'asseoir devant lui ou à le quitter; cette mimique constitue au fond toute la scène; la présence des adorateurs célestes y sert seulement de cadre et de prétexte. « C'est là le motif, c'est là la cause,

un « cakram trivrit, » que Çamkara explique : « tribhiḥ prakritigunair vritam. » Voy. au chap. v.

[1] D'après les Mongols (Schmidt, *Ssanang Ssetsen*, p. 13), le Bodhisattva entre dans le sein de sa mère « als fünffarbiger Lichtstrahl. »

[2] *Lal. Vist.* 75 et suiv.

dit le sûtra (77, 10; 80, 15), pour laquelle le Bodhisattva agite et retire sa main droite à la fin de la nuit » Nous avons reconnu précédemment la signification lumineuse des bras et des mains[1]; on comprend dès lors la date donnée à la scène, et tous les autres détails : la lumière brillante, mais encore voilée, se répandant peu à peu à travers des obstacles, des enveloppes successives, ces rayons qui perçant l'obscurité appellent les devas, et les convient à s'asseoir à l'offrande et à la prière, ne se peuvent rapporter qu'à la naissance du soleil et à la première apparition du jour[2]. La répartition de ces scènes, ou plutôt la répétition de la scène unique à trois périodes de la journée, ne prouve rien; inspirée sans doute par la triple répétition du sacrifice quotidien, elle se trahit dans notre texte même comme secondaire : la dernière visite, celle des Bodhisattvas, qui, venant après celle des Brahmâs, est nécessairement rejetée vers le soir, se termine dans les mêmes

[1] Le texte du *Lal. Vist.* (80, 15 et suiv.) est du reste d'une parfaite netteté; l'expression : « le Bodhisattva émet des rayons de son corps, » y est employée comme synonyme de : « étend la main, etc. »

[2] Est-ce à ce rôle solaire que se rapporte la remarque du *Lal. Vist.* 77, 14 et suiv. qui représenterait le dieu solaire comme la cause première et nécessaire du réveil, de l'activité et de la joie des hommes? En tout cas, il me paraît certain qu'à la ligne 18 « bodhisattvaṁ pûrvataraṁ » doit être entendu, peut-être même lu : « bodhisattvât pûrvataraṁ. » D'autre part, ce vêtement merveilleux appelé « çatasahasravyûha; » qui ne peut appartenir qu'au Bodhisattva, et qui se trouve dans le vyûha, se compare nécessairement avec l'étoffe divine et brillante qui figure lors de la délivrance de Mâyâ. (*Lal. Vist.* 74, 14 et suiv.)

termes que la première, celle des Mahârâjas : « C'est pour cela que, *à la fin de la nuit*, le Bodhisattva. . . , etc. » (80, 15).

En dépit de certaines conditions particulières, peu favorables, semble-t-il, à son autorité, dans lesquelles cet épisode se présente à nous; faiblement rattachée à l'ensemble, coupée par un second épisode peut-être mal placé (l'épisode du *Lotus*, 73, 10-74, 11 [1]), présentée dans d'autres sources sous une forme plus simple en apparence, plus vraisemblable et plus primitive (en apparence seulement), malgré tout, cette peinture conserve, nous l'avons vu, une réelle valeur, elle offre d'ailleurs un intérêt spécial. A côté des détails mythologiques, qui rentrent sans effort dans l'ordre de phénomènes auquel se rapporte tout le fond naturaliste de la légende, côte à côte avec certains traits d'un réalisme mesquin, il s'y rencontre des éléments spéculatifs que ce voisinage rend particulièrement dignes de remarque. Ils préparent, en effet, l'étude du personnage de la reine; ils s'y rattachent étroitement, et cela par ses caractères philosophiques et divins, si vite oubliés de la légende; l'adjonction de tout le morceau doit remonter à une époque ancienne, où subsistait encore une conscience assez claire des origines de Mâyâ.

[1] Remarquez en cet endroit même certaines divergences des manuscrits notées par Râjendralâla Mitra, p. 73, note 3. Un grand lotus miraculeux apparaît aussi à la naissance du Bodhisattva, d'après le *Lal. Vist.* 95, 77.

Ce nom de la mère supposée de Çâkyamuni était trop évidemment allégorique et fictif; on l'a dès longtemps considéré comme appartenant à une addition, à un remaniement tout légendaire, nullement historique[1]. Mais en présence des résultats précédemment obtenus et des observations que j'ai encore à présenter, ce fait prend, avec une importance particulière, une signification nouvelle qu'il est nécessaire de préciser. Étant démontré le caractère rigoureusement mythologique de tout le récit, nous ne saurions nous contenter de penser, avec M. Lassen, que le nom de Mâyâ a supplanté, par une substitution en quelque sorte accidentelle[2], le nom réel et historique de la mère du Docteur. L'influence même, évoquée par M. Weber, des doctrines du Sâṁkhya sur le buddhisme, ne suffit pas à rendre compte de la présence de ce nom. Sans faire valoir d'autres considérations, mâyâ, comme terme philosophique et technique, n'est pas une création de ce système; il n'y pénétra que par une accession toute secondaire, par voie de synonymie et en vertu d'une identification avec la prakṛiti de Kapila, trop contraire aux tendances réalistes de cette école pour n'être point artificielle et postérieure. Mâyâ, dans le Sâṁkhya, n'appartient ainsi qu'à l'école dé-

[1] Lassen, *Indische Alterth.* II², 72. Köppen, I, 76, sans parler de Wilson, le plus sceptique de tous les critiques à l'égard de la légende de Çâkyamuni, en général, *Journ. Roy. As. Soc.* XVI, 247. Weber, *Ind. Litteratur*, p. 248.

[2] Sur la manière dont se serait produite cette substitution, comp. *Ind. Alterth.* III, 394.

signée par Colebrooke comme le Paurâṇika Sâm̃khya[1]; or jusque dans des livres comme le Vishṇu purâṇa qui en est une des autorités, l'effort de ce syncrétisme réfléchi est bien reconnaissable[2]. Mâyâ n'y a point été introduite par le système sâm̃khya; on a, au contraire, cherché à y concilier sa présence avec les vues propres de cette doctrine. C'est pourtant des récits purâniques que se rapproche le plus remarquablement la tradition des Buddhistes. Quelque influence qu'y aient pu exercer telles ou telles tendances spéculatives, les purâṇas sont avant tout, par leur nature même et leur destination, des œuvres mythologiques et religieuses. Cette observation s'applique tout particulièrement au rôle qu'y joue Mâyâ ou la Mâyâ.

Dans sa généralité, la comparaison entre les purâṇas vishṇuites et la tradition buddhique est ici tout à fait frappante : d'une part, le dieu suprême (Purusha) descend sur la terre en s'incarnant dans une mortelle et se rend sensible au moyen de sa mâyâ; de l'autre, Mâyâ donne un sauveur au monde en concevant d'une façon miraculeuse un fils qui était un dieu, un roi des dieux[3], et qui à sa nais-

[1] Colebrooke, *Essays*, I, 236.

[2] Colebrooke, *loc. cit.* p. 242. *Vishṇu Pur.* IV, 264 et suiv. *Brâhma Pur.* ap. Çam̃kara, in *Çvetâçvat. upan.* I, 3 : « Eshâ caturvim̃çatibhedabhinnâ mâyâ parâ prakṛitiḥ. » De même, le vers souvent cité de la *Çvetâçvat. upan.* (IV, 10); tandis que I, 3, *Çakti* semble employé comme synonyme de Mâyâ. (Cf. *Indische Alterth.* IV, 631.)

[3] Les vingt-cinq mille Çâkyas qui naissent en même temps que le Bodhisattva (*Lal. Vist.* 107, ult.) ne peuvent même s'expliquer

sance porte tous les signes caractéristiques du Mahâpurusha ou de Purusha Nârâyaṇa. Je ne méconnais point certaines différences; elles ne laissent pas que de s'expliquer aisément. Il est certain, par exemple, que la naissance du Bodhisattva n'est point donnée positivement comme une incarnation; son séjour dans le ciel est présenté comme une autre existence immédiatement antérieure; il n'en est pas moins vrai que toute la légende dément des affirmations inspirées par des considérations dogmatiques qui lui sont extérieures et primitivement étrangères : le dieu des Tushitas ne renaît point, il se transforme en passant par le sein de Mâyâ [1]; si en bonne théorie le Buddha doit être un homme, le Buddha de la légende d'un bout à l'autre est un dieu. Aussi n'est-ce pas un simple hasard que cette condition du futur Buddha dans les rangs des dieux; c'est là un passage fixe, nécessaire; le premier Buddha à venir a pris, au moment de la descente de Çâkya, sa place dans le

que par une conception très-analogue à celle qui fait naître les dieux dans la tribu des Yâdavas, au moment de l'incarnation de Vishṇu comme fils de Vasudeva (*Vishṇu Pur.* IV, 290). Comp. encore *Lal. Vist.* p. 49 et suiv.

[1] On remarquera du reste que le ciel des Tushitas ne dépasse pas la sphère des anciens cieux brâhmaniques et n'appartient pas encore aux étages tout allégoriques du Rûpadhâtu ou de l'Arûpa. Relativement à cette origine d'un dieu *solaire*, descendant du Tushita, on peut comparer le *Vishṇu Pur.* (I, 15, 90 et suiv.; ap. Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 119 et suiv.), d'après lequel les Âdityas de ce Manvantara étaient antérieurement les dieux Tushitas. — Ce qui caractérise l'avatâr à la différence d'une naissance ordinaire, c'est, suivant les termes du *Vishṇu Pur.* IV, 256, «qu'il n'est pas la conséquence de

gouvernement des cieux[1]. C'est, sous une forme bien peu altérée, l'expression même de la doctrine des avatârs : la permanence du Purusha suprême, à travers les intermittences de ses réalisations et de ses missions terrestres. En second lieu, si Mâyâ joue un rôle important dans les récits mythologiques des Brâhmanes, elle n'y figure pas expressément comme la mère ou l'origine du dieu fait homme. Il s'y trouve au moins bien des expressions pouvant servir de point d'attache à un développement légendaire dans ce sens. Le Bhâgavata parle de Pṛithu «yo devavaryo 'vatatâra mâyayâ» (IV, 16, 2)[2]; ailleurs, il déclare que «c'est par sa Mâyâ, au moyen de Mâyâ que Bhagavat a revêtu un corps» (mâyayedam upeyavân, III, 15, 5). Dans le Vishṇu purâṇa, Vasudeva dit de Kṛishṇa : «Kayâ yuktyâ vinâ mâyâm̃ so'smattaḥ sambhavishyati. — Comment pourrait-il naître de nous sans Mâyâ[3]?» Un autre passage

la vertu ou du vice, ni d'un mélange quelconque de l'une et de l'autre, qu'il a pour seul objet de maintenir la religion sur la terre.» Au fond, cette condition se trouve remplie dans la naissance du Buddha avec une exactitude d'autant plus remarquable que le cas est, au point de vue du dogme buddhique, exceptionnel et même, en un sens, illogique.

[1] *Lal. Vist.* 43, 7 et suiv.

[2] Au vers 11 du même chapitre, il est dit «issu de Vena, comme le feu de l'araṇî — venâraṇyutthito 'nalaḥ,» une comparaison qui rappelle en quelque manière la naissance de Çâkya, entendue dans le vrai sens du symbolisme qui l'entoure.

[3] *Vishṇu Pur.* éd. F. E. Hall, V, 43, note *. L'épisode de Mâyâ, dans la naissance de Kṛishṇa (IV, p. 271), montre précisément quelles amplifications légendaires pouvaient aisément sortir de ces expressions ou d'autres analogues.

témoigne plus directement de cette transition d'idées dont nous cherchons la trace; je veux parler des louanges adressées par les dieux à Devakî, la mère de Kṛishṇa. En dépit de la place spéciale faite à Mâyâ-Yoganidrâ dans la légende, Devakî y est elle-même célébrée comme identique à Prakṛiti, qui dans le système du purâṇa se confond avec Mâyâ et n'en est théoriquement qu'un autre nom [1]. Il est évident, en effet, que la doctrine de la mâyâ, seul objet ou mieux seule raison d'être de toute perception, constituant en conséquence le médium inévitable par lequel l'Esprit suprême devait passer pour revêtir les apparences illusoires de la réalité corporelle et de la vie terrestre, pouvait mener aisément la légende à faire de cette mâyâ, sans qui il n'existerait pas pour les hommes et parmi eux, l'origine même de sa vie, sa mère mortelle. Mais nos textes buddhiques ne se contentent pas de nommer la mère du Buddha; et ce n'est pas assez de cette remarque pour expliquer tous les détails de son rôle.

Mâyâ est, dans la langue religieuse, un mot très-ancien, les hymnes védiques ne le connaissent pas seulement avec le simple sens de « habileté, savoir-faire [2]; » dans un emploi un peu différent, il s'ap-

[1] *Vishṇu Pur.* IV, p. 264 et suiv. Je puis renvoyer aussi au passage de la *Cûlikâ upan.* auquel je reviendrai tout à l'heure. Il serait aisé de multiplier les exemples pareils; je rappellerai seulement le vers du *Mahâbhâr.* XII, 12681 et suiv. qui représente Prakṛiti comme le « yoni » d'où sont sortis Nara et Nârâyaṇa, c'est-à-dire Purusha Nârâyaṇa.

[2] *Ṛig Ved.* III, 60, 1, les mâyâs des Ṛibhus, X, 53, 9, les mâyâs

plique, surtout au pluriel, aux ruses, c'est-à-dire aux formes changeantes soit des dieux soit, plus souvent, des démons du nuage; et la mâyâ qu'Indra met en œuvre contre son ennemi (*Ṛig Ved.* I, 11, 7; 86, 4; IV, 30, 12) est suffisamment expliquée par des vers comme (III, 53, 8) : «Maghavan se manifeste sans cesse sous des formes changeantes, s'enveloppant de déguisements (mâyâḥ)[1]» (comp. VI, 47, 18). Il oppose ses mâyâs aux mâyâs du Dânava[2] (I, 32, 4; II, 11, 10). La mâyâ apparaît d'autre part comme l'attribut le plus général, l'expression la plus relevée de la puissance divine : c'est par sa mâyâ qu'Indra a établi le ciel sur ses fondements (II, 17, 15); la mâyâ d'Agni protége contre les ennemis (VIII, 23, 15); de même (II, 27, 16) les mâyâs des Âdityas[3]; mais je veux parler surtout de la

que connaît Tvashṭri. Cf. *Atharva Ved.* XII, 1, 8, les mâyâs des sages, et *Vâjas. S.* XXIII, 52 : «tu ne me surpasses point en sagesse (mâyayâ).»

[1] C'est à coup sûr à des conceptions très-voisines que se rattache la légende du *Kâṭhaka*, citée par M. Weber, *Ind. Stud.* III, 479 note, d'après laquelle Indra s'éprend d'une Dânavî, qu'il suit parmi les Asuras, changeant tour à tour d'apparence, femme parmi les femmes, mâle parmi les mâles. — Mâyin serait directement appliqué au nuage (abhra). *Ṛig Ved.* V, 48, 1, si, comme je le pense, il faut au lieu de «mâyinî» qui ne s'explique pas sans violence (Sây. : âgneyî çaktiḥ... prajñâvatî satî), il faut lire «mâyini» en rétablissant un parallélisme exact avec le vers 3.

[2] Comp. *Aitar. Brâhm.* VI, 36, les dieux poursuivant les Asuras «yuddhena» et «mâyayâ.»

[3] *Ṛig Ved.* V, 78, 6, parle des mâyâs des Açvins dans ces deux vers curieux pour nous : «Ouvre-toi, ô arbre, comme le sein d'une femme qui enfante; écoutez, ô Açvins, mon invocation, et délivrez Saptavadhri. — Pour le ṛishi Saptavadhri, effrayé et suppliant, ô

« grande mâyâ » de Mitra et de Varuṇa (III, 61, 7), ou, ce qui revient à peu près au même, de Varuṇa âsura (V, 85, 5) ou simplement de l'Asura, de l'Être divin par excellence (cf. *Ṛig Ved.* VIII, 42, 1). Comme il est naturel, c'est surtout l'origine du soleil ou du feu qui est rapportée à ce pouvoir suprême. Le soleil est l'« instrument resplendissant » de la mâyâ de Mitra et de Varuṇa (V, 63, 4), il est l'ouvrage de cette mâyâ de Varuṇa « qui, par le soleil, a créé (*vi-mame*, rac. *mâ*) la terre » (85, 5). C'est grâce à la mâyâ (mâyayâ) que Agni, le hotṛi divin et immortel, marche en tête (avant le jour) ramenant les rites sacrés (III, 27, 7). Agni resplendissant sur le sein de sa mère est sorti des entrailles de l'Asura, le maître de la mâyâ (comp. X, 31, 6 et 92, 6); et il faut, je pense, reconnaître le feu sacré et le soleil dans les deux « enfants joueurs » qui, produits par Mâyâ, entourent le sacrifice, et dont l'un considère toutes les créatures, tandis que l'autre renaît sans cesse, maintenant l'ordre et la régularité

Açvins, par votre pouvoir divin (*mâyâbhiḥ*), ouvrez et puis refermez l'arbre en le courbant. » Il est impossible de reconstituer le mythe sur une allusion si rapide, et le conte absurde de Sâyaṇa n'a d'autre intérêt que de constater, ce qui du reste est de soi assez clair, qu'il faut séparer ces deux vers du précédent, qui se rapporte à une légende différente, connue par d'autres passages védiques (Muir, *Sanskr. Texts*, V, 247. — Sonne, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* X, 330 et suiv.), et également rattachée au nom de Atri Saptavadhri. Serait-il téméraire de supposer ici, étant donnée la nature ignée d'Atri, un mythe très-analogue à celui du Buddha? Il aurait montré le ṛishi sortant de l'arbre, encore que l'épithète « bhîtâya » ne permette pas de songer à sa naissance même.

des temps[1] (X, 85, 18). L'idée et le nom de Mâyâ put de la sorte se lier aisément au dieu solaire; ainsi doit s'entendre ce passage, d'après lequel «les sages voient en esprit l'oiseau (solaire) orné, enveloppé, de la mâyâ divine» (aktam asurasya mâyayâ, X, 177; comp. I, 163, 6, cité plus haut[2]). Ce mysticisme, clairement fondé sur une base naturaliste très-ancienne, n'est séparé que par des nuances de celui qui s'exprime dans certains écrits d'une rédac-

[1] MM. Haas et Weber, *Ind. Stud.* V, 272, 184, entendent «le soleil et la lune;» mais en appliquant «candramas» au soleil, dans un sens étymologique (cf. *Atharva Ved.* XIII, 2, 12 : divi tvâtrir adhârayat sûrya mâsâya kartave; et en parlant d'Indra, *Ṛig Ved.* X, 138, 6 : mâsâm̃ vidhânam̃ adadhâ adhi dyavi), on est, je pense, plus près de la vérité. Pour une conception d'Agni et du soleil comme de jeunes enfants, les analogies sont nombreuses et connues. Comment d'ailleurs appliquer à la lune la qualification de «ahnâm̃ ketuḥ,» lumière du jour, ou, à tout le moins, signal du jour? Comment la faire venir au «point du jour» (ushasâm agram̃, et non : agre, qui serait : avant l'aurore)? C'est le soleil qui, en ramenant le sacrifice «distribue l'offrande aux dieux.» Le vers 18 se retrouve *Atharva Ved.* XIII, 2, 11, avec cette variante : «l'un contemple tous les êtres, les harits (coursiers solaires) emportent l'autre sur un char d'or (? hairaṇyaiḥ);» il est clair que le second pâda doit ici être appliqué au dieu solaire; le premier, identique dans les deux cas, ne pouvant dès lors désigner que Agni. — Cf. cependant *Atharva Ved.* X, 9, 13, où le jour et la nuit sont représentés comme des jumeaux (putrâ mithunâso).

[2] La mâyâ est de même transportée à Âditya, le dieu solaire, dans des vers de l'*Atharvan* (XIII, 2, 1 et suiv.), qui par plusieurs expressions se rapprochent fort de ceux-ci; ils louent «le soleil, le gardien de l'univers, l'oiseau rapide qui vole à travers l'océan..., qui par sa puissance se meut à l'orient et à l'occident, qui par sa mâyâ fait le jour et la nuit, l'un brillant, l'autre ténébreuse (ahanî nânârûpe).» (Comp. encore *Ṛig Ved.* X, 123, 6, al.)

tion bien plus moderne. La Cûlikâ upanishad[1] parle, par exemple, du « Hamsa brillant . . . qui toujours revient briller . . . en perçant les ténèbres sans voix[2]; » mais ce dieu tout solaire, comparé à un « enfant porté [dans le sein de sa mère], » on ne peut le voir que mentalement et comme un être dépourvu de toute qualité; il « contemple » Mâyâ, qui pénétrée par lui « enfante à cause de Purusha, » et cette mâyâ n'est autre que la « vache sans voix, aux couleurs mélangées, » la vache merveilleuse qui produit tous les vœux (sarvakâmadughâ). Ainsi, bien que représentant d'abord une idée réfléchie et abstraite, dans un ouvrage qui manifeste d'ailleurs un état avancé de la spéculation, Mâyâ ou la Mâyâ se résout finalement en un type mythologique et populaire.

A côté de la Mâyâ divine, le Véda connaît aussi une mâyâ démoniaque, les « adevî mâyâḥ, » les ténèbres répandues par les esprits méchants que dissipe Agni (V, 2, 9) ou dont triomphe Indra (VII, 98, 5). Le nom même d'asura mâyâ ou âsurî mâyâ dut, par une confusion très-naturelle, contribuer à en faire l'apanage spécial des « Asuras. » Pour eux, la vache créatrice, Virâj, est Mâyâ[3]; d'après le Çatapatha, quand tous les êtres se présentent devant Prajâpati pour obtenir les éléments essentiels de leur

[1] *Indische Stud.* IX, 10 et suiv.

[2] Les ténèbres de la nuit, je pense, opposées à l'obscurité bruyante de l'orage. Comp. la vache « sans voix. »

[3] *Atharva Ved.* VIII, 10, 22.

existence, « aux Asuras il donne les ténèbres (tamas) et la mâyâ, et à cette pensée : Voici l'Asuramâyâ ! les créatures furent comme anéanties[1]. » Cette confusion, dans un terme unique, de notions originairement différentes et de plus en plus différenciées, l'égale application d'épithètes telles que mâyin, mâyâvin, tant aux génies malfaisants qu'aux représentants de la divinité suprême[2], fit qu'en revanche on s'accoutuma à ajouter au terme équivoque une épithète distinctive; on parla de l'âsurî mâyâ, mais aussi de la daivî ou devî mâyâ[3], d'où est sortie la Mâyâ devî des textes buddhiques, et peut-être aussi la qualité de reine (devî) que lui attribue la légende[4]. Ces deux aspects, l'un démoniaque, l'autre divin, se trouvent rapprochés et, en quelque sorte, condensés dans le personnage non pas allégorique, mais bien mythique de Mâyâvatî (ou Mâyâ ou Mâyâ

[1] *Çatap. Brâhm.* II, 4, 2, 5. Cf. la mâyâ de cette asurî qui lutte contre Indra, dans la légende du *Çâm̃kh. Brâhm.* citée dans les *Ind. Stud.* V, 453 et suiv.; l'asuramâyâ des prêtres Kilâta et Akuli (M. Müller, *Journ. Roy. As. Soc.* n. s. II, 442 et suiv. surtout p. 455 et suiv.). Dans les combats divins, et parmi les armes merveilleuses, l'âsurî mâyâ (par exemple *Mahâbhâr.* III, 765, etc.), ailleurs pânnagî Mâyâ (*Hariv.* v. 9387), paraît à plus d'une reprise.

[2] Depuis le Namuci mâyin et l'Asura mâyin du Ṛig. De même pour d'autres dérivés ou composés de mâyâ.

[3] Devî mâyâ, comme *Bhâgav. Pur.* I, 8, 16; II, 3, 3, al. — La corrélation était dans ce cas si étroite qu'elle se manifeste d'une façon indirecte mais certaine dans des vers comme *Bhagav. Gît.* VII, 14, 15 (daivî mâyâ — âsuram̃ bhâvam̃).

[4] Quant à l'autre nom « Mahâmâyâ, » il se retrouve à côté de Mâyâ dans les Purâṇas (*Vishṇu Pur.* IV, 260, note, al.), et n'a pas de signification particulière (cf. Mahâpurusha).

devî). Tour à tour femme du dieu Kâma-Pradyumna et de l'asura Çambara, elle demeure finalement aux mains de son maître légitime, le fils divin de Krishṇa, issu du poisson atmosphérique. Cette Mâyâ n'est donc qu'un autre nom de la femme du nuage, sans cesse disputée entre les devas et les daityas[1]. Une signification analogue se cache peut-être au fond de cette Mâyâ du barattement créée par Vishṇu pour tromper les asuras[2]. Quoi qu'il en soit, cet exemple montre au moins comment Mâyâ a pu, en dehors d'influences philosophiques spéciales, trouver sa place dans des récits d'un naturalisme populaire. Il nous ramène, par l'ordre de symboles auquel il touche, au rapprochement signalé tout à l'heure de Mâyâ et de la vache Priçni.

Un vers du Yajus[3] supplie Agni de « ne point porter atteinte au plus haut du ciel, à la brebis née par delà l'atmosphère, l'abri de Tvashṭri, l'ombilic de Varuṇa, la grande mâyâ divine aux mille formes » (mahîñ sâhasrîm asurasya mâyâñ); les vers précédents (42, 43) le priaient de même d'épargner le « cheval né au sein des eaux, le fils des fleuves [cé-

[1] Sur cet emploi de Mâyâ rapproché de son rôle d'arme divine, comp. de Gubernatis, *Zool. Mythol.* II, 395, et le vers (V, 30, 9) qu'il cite : « Des femmes l'Asura a fait des armes. »

[2] Comp. la légende de Çiva poursuivant Mâyâ sans la pouvoir atteindre. (*Bhâgav. Pur.* VIII, 12.) Dans le *Çatap. Brâhm.* et l'*Aitar. Brâhm.* les mâyâs de Vâc ou de Kadrû et Suparṇâ (mâye, *Çat. Brâhm.* III, 2, 4, 1) sont certainement liées aux symboles du nuage (cf. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* I, 525 et suiv.).

[3] *Vâjas. Sañh.* XIII, 44. Ailleurs (XI, 69) la terre (Pṛithivî) est appelée âsurî mâyâ.

lestes],» et la «vache virâj (ou : resplendissante) qui est Aditi.» Cette brebis, la même qui, d'après l'Atharvan, «fait reverdir les arbres et les couvre de feuillage[1],» la vache et le cheval se rapportent également à des conceptions cosmogoniques très-anciennes, toutes naturalistes et point spéculatives dans leurs origines[2]. Ce qui n'empêche point qu'elles ne reparaissent plus ou moins complétées ou dénaturées, à une période suivante, plus avancée dans la spéculation. Ici comme pour Purusha, comme pour les trois guṇas, comme pour la distinction entre nâma et rûpa, la réflexion originale s'est volontiers voilée sous des figures et des expressions tradition-

[1] Weber, *Ind. Stud.* V, 444.

[2] Le rôle cosmogonique de la Vache, soit comme mère des dieux ou de certains dieux, soit comme agent créateur universel, reparaît assez fréquemment. M. Weber y a insisté à plusieurs reprises (*Ind. Stud.* V, 443 et suiv.; IX, 13; XIII, 129-130, etc.); je ne m'explique pas, étant données les analogies qu'il signale lui-même, dans l'Avesta, dans l'Edda et ailleurs, étant donné le rôle de Vâc, et plusieurs traits encore auxquels il nous renvoie, qu'il hésite à reconnaître dans cette vache multicolore, au lieu d'une allégorie très-peu naturelle (die *bunte* Naturkraft), la vache nuageuse, toujours identique sous des noms divers (pṛçni, virâj, surabhi, etc.), et dont l'antique fonction cosmogonique, antérieure à tout système spécifiquement indien, est garantie par la comparaison des mythologies congénères. Si l'école a fait passer ensuite dans ses théories plus ou moins systématiques, en les complétant suivant leurs exigences, des images qui pour elle n'avaient plus qu'une valeur mystique obscure, il n'en est pas moins vrai qu'elle les a, non pas créées de toutes pièces, mais reçues toutes faites, pour les modifier à peine. Vishṇu est «pṛçnigarbha» (*Bhâg. Pur.* VIII, 17, 26) au même titre que les Âpas (*Rig Ved.* X, 123, 1) ou les Maruts «pṛçnimâtaraḥ.»

nelles, alors même qu'elle n'a point usé tout son effort dans les fantaisies de ce mysticisme stérile des brâhmaṇas, infiniment plus obscur que profond.

Il n'en est pas autrement de la mâyâ : elle existait dans la langue religieuse bien avant la constitution des écoles philosophiques définies qui nous sont connues; elle doit à ces origines d'avoir persisté à travers toutes les évolutions des théories et des idées. La mâyâ n'est point une création du Sâm̃khya; dans le Vedânta, son introduction paraît également postérieure ainsi que la conception qu'elle y représente[1]. Si, à la fin, elle a trouvé place également dans la terminologie des deux sectes, et avec des significations différentes, contradictoires même, c'est justement parce qu'elle n'appartenait à vrai dire ni à l'une ni à l'autre[2]. M. Lassen a dès longtemps remarqué que, jusque dans la Bhagavad Gîtâ, elle a conservé, relativement à ces interprétations rivales, une signification qui ne se confond ni avec l'une ni avec l'autre, mais qui, en revanche, se relie aisément à son plus ancien emploi[3].

[1] Colebrooke, *Miscellan. Essays*, I, 377.

[2] Devî-Durgâ est à son tour identifiée avec la mâyâ vishṇuite, non-seulement dans le Devî-Mâh. du *Mârk. Pur.* (LXXXI et suiv.), mais dans le *Vishṇu Pur.* (IV, 260 et suiv.).

[3] *Bhagav. Gîtâ*, éd. Schlegel et Lassen, préf. p. XXIV et suiv. Des passages comme les vers extraits par M. Aufrecht (*Catalogus Cod. Sanscrit.* p. 81[a]) du *Devî-Bhâgavata* trahissent, malgré le sens comparable qu'y semble garder Mâyâ, l'influence de doctrines différentes sur les Çaktis divines : « Oui, dit Mâyâ, je réside dans tous les dieux, encore que sous des noms divers; je suis leur énergie;

En résumé, l'on peut se convaincre d'abord que la présence de Mâyâ dans la légende buddhique ne se rattache nécessairement à aucune école précise de philosophie; que ce nom appartient aux couches les plus profondes des doctrines religieuses de l'Inde. Dans les plus anciens monuments où il figure, se rencontrent des éléments multiples d'un développement aussi bien mythologique que spéculatif. Le titre complet de Mâyâ devî conserve même une trace sensible de ces commencements. Susceptible d'entrer dans le courant populaire, Mâyâ répondait aussi à des notions générales et abstraites. A ce double point de vue elle fait, en quelque sorte, pendant au personnage de Purusha dont elle est dans les purâṇas le constant corrélatif. Mâyâ est la mère de Purusha fait homme; son importance religieuse est toute dans ce lien qui la rattache à la doctrine des Avatârs[1]. Elle ne pouvait en aucun cas revêtir le

c'est moi qui accomplis leurs exploits. J'appartiens à Indra et à Brahmâ, à Rudra, à Vishṇu-Vâmana, à Vishṇu, à Çiva, à Varuṇa et à Kumâra, à Vishṇu-Nṛisiṁha, aux Vasus. Quand il faut une intervention céleste, je descends dans les dieux, etc....... » La même tendance se manifeste dans l'histoire de la naissance de Devî, donnée par le Devî-Mâhâtmya (*Mârk. Pur.* LXXXII, 8 et suiv.). — Çaṁkara (*Comment. des Brahmasûtras*, éd. de la *Bibl. Ind.* I, 133) représente surtout la Mâyâ comme permettant à Purusha de se rendre sensible, perceptible (cf. *Bhâgav. Pur.* II, 5, 18 : guṇâ gṛihîtâ mâyayâ vibhoḥ). Dans ces cas et dans une foule d'autres, il est facile de reconnaître les traces du rôle ancien de Mâyâ dans la doctrine des incarnations, comme intermédiaire entre l'existence absolue du dieu souverain et sa vie mortelle.

[1] D'où son titre spécial de « Vaishṇavî Mâyâ, » par exemple, *Vishṇu Pur.* V, 44, note; *Mârkaṇḍ. Pur.* XI, 19, etc.

caractère fortement accusé des types franchement naturalistes. Elle traverse la tradition buddhique comme une ombre rapide, et remonte au ciel dès que sa fonction spéciale est remplie. Cependant, dans cette trame légère plusieurs traits méritent l'examen : ce sont autant de témoignages à l'appui des observations qui précèdent.

Le dogme, cher surtout aux Mongols[1], de la virginité de la mère du Buddha, dogme dont l'existence est expressément constatée par saint Jérôme, est contenu en germe dans toutes les versions de la légende; dans toutes, le roi Çuddhodana paraît parfaitement étranger à la conception, purement miraculeuse, du Bodhisattva[2]. Du point de vue mythologique, c'est en effet la branche qu'elle tient à la naissance qui en vérité féconde Mâyâ[3]; dans son acception philosophique, elle n'était pas moins vouée d'abord à la virginité, ne pouvant être fécondée que par le dieu même qu'elle doit porter dans son sein[4]. Sa seule préparation consiste en des œuvres religieuses qui paraissent, dans le *Lalita Vistara*, aussi peu motivées qu'il est possible. La reine, sans aucune cause appréciable, se rend auprès

[1] Köppen, I, 76, 77.

[2] Et d'autre part la mère du Bodhisattva n'a pas encore enfanté (aprasûtâ), *Lal. Vist.* 27, 13; 28, 21.

[3] Comp. la légende romaine de Junon, concevant Mars au contact d'une fleur, dans Ovide, *Fastes*, V, 255 et suiv.; ap. Bötticher, *Baumcult. der Hellenen*, p. 30, 31.

[4] Dans un passage de la *Taitt. Saṁh.* cité ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 53, Aditi est la « femme de Vishnu. »

du roi pour lui manifester le désir de vivre dans la continence, de se livrer à toutes sortes de pratiques (vrata), de bonnes œuvres; elle veut se retirer, accompagnée seulement de ses femmes, dans les parties supérieures du palais[1], où, bientôt après, le Bodhisattva va s'incarner en elle. La légende a bien senti qu'il y avait là une lacune, et, dans des versions postérieures, cette résolution est amenée ou justifiée par une prétendue fête que les habitants de Kapilavastu auraient eu la coutume de célébrer au temps même où est placé l'événement[2]. Qui ne voit combien la narration invraisemblable du *Lalita Vistara* est nécessairement plus fidèle à la tradition et aux origines? Dans la légende de Vishṇu-Nain[3], Aditi se concilie la faveur de Vishṇu par le *Payovrata*, l'offrande du lait, « qu'on nomme le sacrifice universel et dont les austérités sont l'essence..., qui est l'ensemble des observances religieuses et des meilleures règles morales. » Il est vrai qu'Aditi a en vue un but précis; elle désire un fils capable de venger contre Bali, l'Asura, la défaite et la chute des Âdityas, ses enfants. Cela signifie, puisque la victoire du Nain n'est autre chose que le triomphe du soleil sur les ténèbres de la nuit, toutes-puissantes depuis la veille, qu'il faut la prière et l'offrande, la pratique régu-

[1] *Lal. Vist.* 45, 18 et suiv. Il est clair que les huit prodiges qui précèdent immédiatement ne sont pas donnés comme un avertissement pour Mâyâ.

[2] Voyez par exemple Hardy, *Manual*, p. 141.

[3] *Bhâgav. Pur.* VIII, 16, 24 et suiv.

lière et religieuse des rites consacrés, pour ramener le jour à l'horizon, et maintenir dans la nature cet ordre, cette harmonie universelle qui signale la conception d'Aditi, tout comme celle de Mâyâ[1]. La même raison veut que Vishṇu-Nain, ainsi que s'exprime le brâhmaṇa[2], conquière « par le sacrifice » le monde pour les devas. Le sacrifice est inséparable de la renaissance du dieu solaire[3]; le Yajñapurusha est inséparable du Purusha céleste[4]. Il n'est pas besoin de rappeler les traits sans nombre qui, dans les hymnes, à propos du sacrifice du matin ou du soleil levant, expriment des idées de ce genre. Elles s'étaient d'autant mieux établies dans l'imagination indienne, que les spéculations brâhmaniques tendirent à exagérer de plus en plus la croyance, déjà si forte dans le Véda, à la puissance directe et souveraine du sacrifice. Par ce côté, comme mère du héros solaire, Mâyâ se pourrait aisément comparer à Ushas, à l'Aurore, « qui dissipe les esprits malfaisants, protége les cérémonies, naît dans les cérémonies, répand la joie, éveille les

[1] *Bhâgavata Purâṇa*, VIII, 18, 4 et suiv., et comparez *Lalita Vistara*, p. 80 et suiv. Inutile de remarquer que les autres versions, plus abrégées, reposent évidemment sur toutes ces mêmes conceptions.

[2] *Çatap. Brâhm.* I, 2, 5, 5 et suiv.

[3] Cette explication est confirmée en quelque sorte par une contre-épreuve : la suspension des rites, la perturbation des cérémonies saintes est un trait constant de la domination des Asuras formidables qui appellent l'intervention des dieux.

[4] Cf. plus haut chap. II, p. 242, etc.

hymnes, la [déesse] secourable qui ramène l'offrande aux dieux[1] » (*Ṛig Ved.* I, 113, 12).

Une strophe du Ṛig célèbre, comme il suit, le lever du soleil (X, 189) : « Voici venu le taureau tacheté; il a devancé sa mère et son père[2] en s'élevant au ciel. — La resplendissante [Aurore] disparaît[3], elle meurt au moment où il vit[4]; le puissant a illuminé le ciel. — Il resplendit dans toutes les demeures[5]; l'hymne s'élève pour l'oiseau [céleste] au matin de chaque jour. » Ainsi, le soleil (ici comparé dans les vapeurs qui l'environnent à la vache tachetée du nuage) paraît, et du même coup, il tue sa mère, l'Aurore aux demi-teintes, qui s'évanouit dans son rayonnement souverain. Nous voyions tout à l'heure Indra dépasser, tuer son père, tuer sa mère qui veut en vain le tenir captif; sa mère, en effet (rapprocher VIII, 45, 4, et IV, 18, 6), n'est autre que la vapeur du nuage qui l'étreint, comme dans « des remparts de fer, » d'où il s'échappe ra-

[1] *Lal. Vist.* 81, 20 et suiv. Mâyâ guérit les malades au moyen d'une « poignée d'herbe, » allusion à des croyances superstitieuses rappelées à propos de l'arbre « Tugendkern, » qu'il faut rapprocher d'une remarque précédente sur le nom du moissonneur Svastika.

[2] *Ca* qui suit *pitaraṁ* nous force d'admettre ici un enjambement qui, seul, donne un sens convenable. C'est l'aurore qui est « la mère. » (Cf. VII, 78, 3. *Vishṇu Pur.* éd. F. E. Hall, IV, 268 : « The sun of Acyuta rose in the dawn of Devakî, » expression qui, d'ailleurs, n'a que la valeur d'une comparaison.)

[3] *Antaçcarati*, employé absolument, que je traduis d'après l'analogie de *antar-dhâ*.

[4] Littéralement : par son souffle elle rend le souffle.

[5] Littéralement : dans trente demeures; *triṁçat* est à plusieurs reprises employé comme nombre indéfini, *sexcenti*.

dieux[1]. Il importe peu, d'ailleurs, qu'on le considère dans ce cas comme expression du soleil ou comme représentant de la foudre. C'est un trait commun à plusieurs types de cette dernière classe qu'ils tuent leur mère en naissant, ou, ce qui revient au même, qu'ils sortent de leur mère déjà morte : tel est le cas pour Dionysos, pour Athéné[2], pour Asklepios[3]; et nous pouvons d'autant mieux évoquer ici ces analogies qu'elles s'étendent à d'autres détails encore : Dionysos et Athéné, sauvés par Zeus, naissent ensuite, l'un de sa cuisse, l'autre de sa tête, double prodige que nous avons déjà eu à rapprocher de la naissance de Çâkya; Métis, la mère de la déesse, rappelle par ses formes changeantes et mobiles, sinon par l'origine même et le sens de son nom, tout un aspect de la Mâyâ indienne. Il est clair que dans cette série de légendes nous sommes en présence de «femmes,» de «mères» nuageuses, déchirées par le feu qui s'échappe de leur sein et détruites dans l'embrasement

[1] Sur la disparition de l'Aurore, fuyant devant le soleil, on peut comparer M. Müller, *Chips*, II, 91 et suiv. (*Comp. myth.*). Je crois cependant qu'on ne saurait expliquer par cette même image la lutte dans laquelle l'Aurore voit son char brisé par Indra (p. 92), qui dans ce cas apparaît plutôt comme dieu de l'orage. (Voy. les passages cités par Muir, *Sanskr. Texts*, V, 192 et suiv.) Ceci n'empêche pas qu'elle soit, dans certains passages, comme *Atharva Veḍ.* VI, 38, célébrée comme l'expression et le résumé de toutes les forces de la nature et, dans ce sens, rapprochée de la Mâyâ abstraite comme elle se compare à la Mâyâ mythologique. C'est un exemple nouveau de la fusion signalée tout à l'heure des conceptions d'Aditi, de Virâj et de la vache Pṛçni.

[2] Schwartz, *Ursprung der Mythol.* p. 123.

[3] Preller, *Griech. Mythol.* I, 404.



qu'il produit. Malgré le caractère nécessairement un peu vague et indécis de la Mâyâ mythologique, il ne paraît pas douteux que ce côté de son développement, constaté déjà par d'autres récits, ait eu quelque part d'influence sur la formation de notre tradition buddhique[1]. Les vêtements sombres dont elle est revêtue[2] s'y accordent parfaitement. Du même coup s'expliquerait une autre particularité que note le *Lalita Vistara;* Mâyâ y est représentée au moment de sa délivrance « vijṛimbhamânâ, » inhians (94, ult.): la nue s'entr'ouvre, fendue par la flamme ou le rayon[3]. Il est vrai que la reine passe pour survivre

[1] Il est difficile de décider s'il faut voir des traces du naturalisme ancien ou une pure allégorie dans des passages comme *Bhâgav. Pur.* II, 5, 13, qui peint la Mâyâ de Vishṇu « honteuse de se montrer à sa vue, » dans des conceptions comme celles de la Nṛisiṁha upanishad (*Ind. Stud.* IX, 65 et suiv.), où Vishṇu-Nṛisiṁha triomphe de Mâyâ et la met en pièces.

[2] *Lal. Vist.* 45, 19. Il n'empêche que, dès qu'elle porte dans son sein le dieu brillant, elle ne partage elle-même cet éclat et ne répande une éblouissante lumière (*Lal. Vist.* 56, 10 et suiv. etc.). Il en est de même de Devakî (par exemple, *Vishṇu Pur.* éd. Hall, IV, 264), dont le nom « la Joueuse » (c'est là, ainsi que l'a fort bien remarqué M. Weber, *Kṛishṇajanm*, p. 316 note, le seul sens grammaticalement possible) témoigne pourtant assez de sa parenté avec les Nymphes des Eaux, les Apsaras (cf. ch. I, p. 191); c'est ce que confirme la vertu qu'a, de « troubler l'esprit, » la splendeur dont elle rayonne; en effet, les Apsaras, en raison de leur lien avec les phénomènes de l'orage (comp. agnimûḍha, *Atharva Ved.* VI, 67, 2, la possession par les Gandharvas, IV, 37, etc. et les conceptions analogues en Grèce), produisent la folie (Muir, *Sanskr. Texts*, V, 345; *Atharva Ved.* II, 2, 4, 5, al.). Ce trait est aussi conservé dans le *Lal. Vist.* d'après lequel (71, 7 et suiv.) la musique divine « rendrait fous tous les habitants du Jambudvîpa. »

[3] On peut rapprocher un passage emprunté au récit des visites

sept jours à la naissance de son fils (*Lal. Vist.* 112, 4 et suiv.); cette tradition ne doit pas plus nous déconcerter que ne peut nous satisfaire l'explication fort naïve que le légendaire suppose à une fin si prématurée[1]. Ce terme de sept jours est évidemment typique et conventionnel. Au Bodhisattva, qui veut entrer dans la vie religieuse, Mâra promet que, s'il renonce à cette résolution, il obtiendra, dans sept jours, le rang de Cakravartin[2]; il est évidemment question ici d'un temps très-court, du temps qui sépare les ténèbres (car la scène se passe dans la nuit) de l'avénement du Soleil, le héros Cakravartin. La déroute de l'armée vaincue de Mâra dure sept jours (*Lal. Vist.* 436,11); sept jours le combat entre Râma et Râvaṇa[3]; et il semble ainsi que ce terme ait été spécialement consacré pour marquer la période qui s'étend de l'obscurité complète au triomphe de la lumière. On voit assez combien,

divines que reçoit le Bodhisattva dans le sein de sa mère : yena bodhisattvaḥ pâṇiṁ saṁcârayati sma tanmukhâ bodhisattvamâtâ bhavati sma (*Lal. Vist.* 78, 10; 79, 16), c'est-à-dire que sa mère s'ouvre, littéralement : a une bouche, partout où le Bodhisattva lance ses rayons. On peut comparer l'arme divine de la foudre qui, sous le nom de *Jṛimbhaṇa*, triomphe de Çiva, à force de le faire bâiller. — Voy. aussi l'histoire de Kṛishṇa qui, dans sa bouche ouverte, montre à Yaçodâ l'univers tout entier. *Bhâgav. Pur.* X, 7, 35 et suiv. 8, 35 et suiv.

[1] Buddhaghosha (p. 800) en essaye une autre qui témoigne au moins de la nécessité théorique et *a priori* de cette mort.

[2] Minayeff, *Gramm. Pâlie*, trad. Guyard, p. VI.

[3] *Râmâyaṇa*, éd. Gorres. VI, ch. XCII. La scène du Govardhana, autre image du même ordre, se prolonge pendant sept jours, *Hariv.* v. 3956.

dans l'espèce, une pareille interprétation est convenable[1].

Dans l'inscription d'Islâmabâd[2], qui contient un aperçu complet de la vie du Buddha mythique, Brahmâ, qui assiste Mâyâ au moment de sa délivrance, « s'approche d'elle, portant à la main un vase d'or, sur lequel il pose l'enfant et qu'il remet ensuite à Indra. » Ce trait remet d'abord en mémoire certaines pratiques du culte de Vishṇu et plus spécialement de Kṛishṇa, adoré « sur un vase[3]. » Il est vrai que la date moderne de l'inscription, le caractère d'avatâr vishṇuite qu'y revêt le Buddha, autorisent à considérer cette addition comme récente et imitée du rituel brâhmanique; l'introduction n'en serait pas moins curieuse dans un monument qui, en somme, a conservé, avec une remarquable fidélité, les traits essentiels du récit de la naissance. D'autre part, l'importance des vases, des vases d'or[4], pleins d'eau parfumée, portés par cinq mille jeunes filles, qui, à deux reprises, figurent en tête du cortége qui ramène à Kapilavastu le prince nouveau-né, leur similitude

[1] On remarquera, en effet, que d'après *Lal. Vist.* 110, 16 et suiv. le Bodhisattva demeure, après sa naissance, pendant sept jours dans le Lumbinîvana. Ce détail, outre qu'il élimine comme postérieures les versions suivant lesquelles Mâyâ emporte elle-même son fils à Kapila (par exemple, Hardy, *Manual*, p. 146), montre que sa vie dure précisément le temps que son lumineux enfant demeure enveloppé dans la forêt nuageuse.

[2] *Asiatic Researches*, II, 383 et suiv.

[3] Weber, *Ueber die Kṛishṇajanmâshṭamî*, p. 258, 261, 263, etc.

[4] « Bhṛiṃgâra » (édit. bhṛiṃkâra), *Lalita Vistara*, 112, 17 et suiv. 21.

avec le vase des rites kṛishṇaïtes (Weber, p. 275), fait des cinq matières précieuses, plein d'eau consacrée et de parfums, nous permettent peut-être de supposer entre le Buddha et ce symbole un lien beaucoup plus primitif[1]. Peut-être même arriverait-on par là à substituer une hypothèse plus vraisemblable à une conjecture que M. Weber n'a produite qu'avec des réserves expresses[2] : on pourrait chercher l'origine de ce symbolisme dans le « koça, » le vase ou la cuve, de l'Atharvan, où habite Purusha, et dont la légende buddhique nous a déjà offert un équivalent en quelque sorte intermédiaire. Il est clair que cet emblème, appartenant ainsi originairement à Purusha, aurait pu être étendu très-naturellement

[1] Le « vase » figure, associé aux Ratnas du Cakravartin, dans une planche chinoise dont je dois la connaissance à l'obligeance de M. Beal. Elle représente, au centre, le Meru surmonté d'un parasol formé des sept substances précieuses, et entouré des noms des sept trésors (plus le vase) disposés à l'horizon suivant la circonférence décrite par l'Océan et le Cakravâla. J'ajoute que, d'après la communication de M. Beal, c'était cette planche, non le témoignage positif d'une autorité chinoise, qui lui avait inspiré, relativement au Cakravartin, la remarque que j'ai citée plus haut (chap. I, p. 127). Il est clair, du reste, que cette curieuse figure ajoute assez peu de chose au témoignage des textes qui nous montrent les Ratnas accompagnant le roi de la roue jusqu'à l'océan. Quant au « vase, » sa présence dans ce cas ne s'explique que par une allusion, soit à un rôle religieux comme celui que nous mentionnons, soit à la légende du vase du Buddha.

[2] Weber, *Kṛishṇajanmâshṭamî*, p. 276 et 277. L'épithète « kumbhasambhava » désignant Vishṇu (*Hariv.* v. 11426) paraît trop isolée pour posséder une valeur quelconque, indépendante de pratiques qui suffisent à en expliquer l'origine. On peut comparer la naissance d'Agastya.

à toutes ses incarnations[1] (Weber, *loc. cit.* note). Un autre détail du même cortége rappelle un trait spécialement krishṇaïte : le char sur lequel le Bodhisattva entre dans la capitale est traîné par des « filles divines[2], » et les « kanyârathas, » les chars de jeunes filles, c'est-à-dire, d'après cette analogie, traînés par des jeunes filles, ont, avec les vases remplis d'eau parfumée, une place régulière dans les cortéges du Buddha (comp. *Lal. Vist.* 135, 11). Est-il téméraire d'y chercher une image très-voisine des véhicules fantastiques formés de jeunes filles entrelacées sur lesquelles trône Kṛishṇa[3]? On verra par la suite que cette analogie ne serait point isolée. J'ai signalé déjà

[1] A l'appui de cette interprétation, on peut citer peut-être la remarque de M. Weber, suivant laquelle l'*aṅgapûjâ*, l'adoration de chacun des membres du dieu, est liée à ce rite; elle ne peut avoir son origine que dans les conceptions relatives à Purusha et à ses signes caractéristiques; elle est, en effet, accompagnée de la récitation du Purushasûkta (Weber, *loc. cit.* p. 285).

[2] *Lal. Vist.* 113, 19 et suiv. Le char de Mâyâ se rendant au jardin de Lumbinî doit de même être traîné par des jeunes filles (91, 12). Le texte marque bien leur nature en leur substituant bientôt après les quatre Mahârâjas. Il est clair, en effet, que ces jeunes filles ont leur premier prototype dans les Âpas, les nymphes du nuage. Dans l'œuvre du sacrifice et la production du feu terrestre, elles trouvent leur pendant dans « les jeunes filles » (yuvatayaḥ) qui produisent Agni, qui « le portent resplendissant au milieu des hommes » (*Ṛig Ved.* I, 95, 2; II, 35, 11), c'est-à-dire les doigts. Un pareil rapprochement est d'autant plus permis ici que, dans le texte buddhique, le cortége est précédé de Brahmâ qui écarte les *Durjanas*, c'est-à-dire les Râkshasas ténébreux, et se compare ainsi clairement à Brahmaṇaspati « pathikṛit » (*Ṛig Ved.* II, 23, 6; cf. *Taitt. Saṁh.* II, 2, 2, 1, al.).

[3] Voy. Moor, *Hindu Pantheon*, pl. LXV, LXVI.

une ressemblance frappante entre plusieurs des tableaux accessoires du sûtra buddhique et les peintures correspondantes répandues dans les purâṇas; différents détails d'un caractère mythologique encore transparent relèvent, dans une certaine mesure, l'importance de pareilles descriptions[1], que leur fréquente répétition diminue d'autre part singulièrement. Il suffit que rien dans ces récits de prodiges, de processions, d'interventions célestes, ne contredise l'interprétation générale, et sans descendre ici à un examen impraticable du détail, il sera facile au lecteur d'en rattacher l'ensemble aux scènes principales, entendues dans le sens qui ressort des précédentes analyses. Pour la démonstration que j'ai en vue, les traits essentiels, communs à toutes les versions ou d'une antiquité d'ailleurs incontestable, que l'on est ainsi forcé de considérer comme une partie intégrante des versions les plus anciennes, ont seuls une valeur décisive.

Le tableau de la nativité et le personnage de Mâyâ rentrent de plein droit dans cette catégorie : l'un est purement mythique et se rattache directement à l'héritage légendaire le plus ancien du peuple âryen de l'Inde; l'autre combine, avec des éléments de même nature, une signification plus spécialement théorique et religieuse. Origine du feu

[1] Je citerai, comme exemples, les tremblements de terre à la naissance du Bodhisattva, l'empressement des Apsaras (âpas) autour de lui et de sa mère, les louanges et les chants qu'elles font retentir (cf. *Rig Ved.* I, 65, 2), etc.

ou lever du soleil, le récit en lui-même s'applique d'une façon générale au personnage épique et surhumain; Mâyâ ne peut être que la mère du Buddha-Purusha, la mère du dieu incarné.

II.

Les récits de l'enfance. — La vie dans le palais. — La fuite. — Les Çâkyas; la mort du Buddha; la légende de Krishṇa.

Le groupe de récits qui s'étend à l'enfance et à la jeunesse du Bodhisattva ne présente pas une histoire continue dont tous les événements soient exactement enchaînés, mais une série de légendes faiblement rattachées et assez indépendantes l'une de l'autre. Étant donné ce caractère épisodique et cette lâche contexture, on ne saurait s'étonner que toutes ne soient pas également significatives. On verra que, malgré tout, elles ne manquent point en somme d'une certaine unité qui nous autorise à les examiner d'ensemble et qui en fait l'intérêt principal.

Les premiers détails relatifs à l'enfance de Çâkya prolongent en quelque sorte plusieurs des traits que nous venons d'avoir l'occasion de relever. Quand Siddhârtha est ramené à Kapilavastu, cinq cents Çâkyas l'invitent, en l'adorant, à entrer dans les palais qu'ils ont fait préparer pour lui; le Bodhisattva honore chacun d'eux de sa visite; il n'entre qu'au bout de quatre mois dans la demeure du roi, son père[1].

[1] *Lal. Vist.* 114, 3 et suiv.

On peut voir ce que signifie ce terme de quatre mois par l'indication qui suit aussitôt : c'est seulement au bout de ce temps que l'on songe à donner à l'enfant des gardiennes et des nourrices[1]. Il est clair que, dans l'intention première du conte, Siddhârtha visitait en même temps les cinq cents demeures; et ce n'est là qu'un exemple de plus de ces cas d'ubiquité merveilleuse qui se retrouvent en plusieurs parties de la légende. Mâyâ semble habiter à la fois les cinq cents palais construits pour elle par les devas, et chacun d'eux se croit seul favo-

[1] La principale est, l'on s'en souvient, Mahâprajâpatî Gautamî. Deux choses frappent dans ce nom : d'abord l'irrégularité de la forme féminine « Prajâpatî » (Lassen, *Ind. Alterthumsk.* II², 72); dans l'édition du *Lalita Vistara,* elle est, à vrai dire, ordinairement (115, 1, 2, 4, 5; 135, 16; 245, 18, etc.; mais prajâpatî, 282, 17; 283, 1, etc.) remplacée par la variante très-correcte: « Prajâvatî; » néanmoins, comme cette leçon s'explique aisément par l'affaiblissement prâkritisant de *p* en *v*, peut-être même par l'intervention de quelque copiste grammairien, l'autorité concordante et des autres sources sanskrites (Burnouf, *Introduction,* p. 384; *Lotus,* p. 163 et suiv.) et de la transcription pâlie ne permet guère de douter que « Prajâpatî » ne soit la forme authentique. Dès lors, la signification de ce nom « la Créatrice » est d'autant plus remarquable qu'elle s'accorde parfaitement avec la signification et le caractère de Mâyâ, dont Prajâpatî n'est, en quelque manière, qu'un dédoublement. Peut-être trouverait-on même un lien intermédiaire entre les deux noms et les deux rôles. Dans le *Vishṇu Pur.* (IV, 264), Mâyâ (Yoganidrâ) est appelée « Jagaddhâtrî; » Wilson traduit: « Nourrice de l'univers. » Bien que cette traduction ne paraisse pas fondée, jagaddhâtrî étant simplement le féminin de jagaddhâtar, il se pourrait qu'une confusion de ce genre eût été déterminante pour le personnage de Prajâpatî. Quant au surnom de Gautamî qui lui est tout spécialement attaché, il a des analogies exactes dans les épithètes Yâdavî (*Petersb. Wörterb.* s. v.), Kâtyâyanî (*Ind. Stud.* II, 191 et suiv. *Lal. Vist.* 313,

risé de sa présence[1]; quand le Bodhisattva reçoit dans le sein de sa mère la visite des dieux, chacun imagine être le seul à qui s'adressent et sa parole et ses gestes[2]; envoyée à la recherche des Brâhmanes, la servante de Sujâtâ aperçoit, tour à tour, le Bodhisattva à tous les points de l'horizon[3]. Ces exemples de multiplication miraculeuse se retrouvent fréquemment dans les légendes de Krishṇa, présent au même instant près de chacune des bergères[4], près de chacune de ses femmes[5]. Pour notre cas actuel, il est aisé de découvrir le prototype du merveilleux enfant dans Agni qui, à sa naissance, « entre dans toutes les maisons et ne dédaigne aucun homme[6]; » ce rapprochement n'est pas seulement favorisé par les adorations véritables que les Çâkyas adressent au nouveau-né, par la fréquente comparaison d'Agni avec un enfant, il est encore appuyé par le voisinage de la scène suivante.

Les dieux védiques rendent hommage à Agni lorsqu'il naît, ainsi qu'un enfant, et qu'il sort resplendissant de ses parents, les araṇis[7]; les devas qui

9), et plus encore dans l'épithète de Gautamî, toutes données à Durgâ (Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 370). Il n'a donc pas un caractère historique plus déterminé que le nom même de la prétendue reine.

[1] *Lal. Vist.* 68, 15 et suiv.

[2] *Lal. Vist.* 78, 12; 79, 18.

[3] *Lal. Vist.* 335, 3 et suiv.

[4] *Vishṇu Pur.* IV, 328-9 note, etc. *Bhâgav. Pur.* III, 3, 8.

[5] *Bhâgav. Pur.* X, 69, 12 et suiv. *Vishṇu Pur.* V, 105, 106.

[6] *Ṛig Ved.* X, 91, 2, ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 204.

[7] *Ṛig Ved.* VI, 7, 4.

renaissent, qui s'éveillent avec l'Aurore, s'élèvent au ciel où ils suivent Sûrya, et se pressent autour de l'autel dès qu'y brille le feu ranimé du sacrifice. Les Çâkyas songent à mener le jeune prince au temple des dieux[1]; il y est conduit dans le même appareil qui a entouré le départ de sa mère et son entrée dans la ville. Mais à peine a-t-il posé le pied[2] sur le seuil du sanctuaire (137, 5 et suiv.), que toutes les statues se levant de leurs places se prosternent sur la trace de ses pas et lui prodiguent les louanges et les hommages : les dieux et les cérémonies religieuses reparaissent avec les premières flammes d'Agni et les premiers rayons du jour. Le Bodhisattva avait bien raison d'accueillir par un sourire cette idée de le conduire au temple (135,21 et suiv.); il pouvait rappeler qu'au moment même de sa naissance tous les dieux avaient proclamé sa suprématie et reconnu sa grandeur[3]. Cet épisode n'est en réalité que la mise en œuvre plus détaillée et légèrement transformée d'un trait qui nous est déjà connu.

Il n'en est guère autrement du chapitre qui suit. Il présente comme une sorte de paraphrase en action d'une idée étroitement liée à la vraie nature du Buddha mythologique : par sa splendeur propre et l'éclat qu'il répand, le Bodhisattva efface toute

[1] *Lal. Vist.* ch. VIII.

[2] Le *pied* (rayon) paraît avoir conservé ici une importance caractéristique. (Cf. Csoma, *Asiat. Researches*, XX, 300.)

[3] Aussi ce trait ne manque-t-il pas dans l'hymne homérique (*in Apoll.* vers 3 et suiv.) qui représente les dieux se levant de leur siége dès que paraît Apollon.

autre splendeur. Nous en savons la raison ; au besoin, les détails où entre ici le conte nous aideraient à la démêler[1]. Le purohita Udayana[2] conseille à Çuddhodana de faire faire, pour son fils, des parures; cinq cents[3] Çâkyas en font préparer de leur côté, et chacun réclame comme une faveur que l'ornement par lui donné soit, pendant sept jours, porté par le prince. En ce temps-là, le Bodhisattva s'était, « au lever du soleil, » rendu dans le jardin qui s'appelle Vimalavyûha (éclat sans tache); il y était assis sur les genoux de Prajâpatî ; quatre-vingt mille femmes, dix mille jeunes filles, etc. viennent tour à tour contempler le « visage » du merveilleux enfant. C'est alors qu'on lui essaie les joyaux offerts par Bhadrika; éclipsés aussitôt ils font tache sur sa personne. Le temps, le lieu, les circonstances[4], tout est ici d'une netteté qui ne laisse rien à souhaiter; et si l'on pouvait douter du caractère tout solaire que revêt ici Çâkya, le nom de Udayana, le promoteur de la scène, qui signifie le « lever » du soleil[5], l'insis-

[1] *Lal. Vist.* p. 138 et suiv.

[2] Il ne me paraît pas que l'orthographe « udâyana » puisse être regardée comme exacte. (Voy. plus bas sur Çuddhodana.)

[3] Le nombre est typique et revient à tout moment.

[4] Tout concorde avec la description de la naissance. On vient de voir que Prajâpatî a un droit spécial de représenter ici la mère du Saint.

[5] *Udayana* peut fort bien signifier simplement le lever du soleil; et de fait sa qualité de *purohita* ne s'explique que par le lien qui unit le lever du jour avec le sacrifice. On pourrait peut être aussi prendre udayana dans le sens de udagayana, uttarâyaṇa, c'est-à-dire la moitié septentrionale de l'écliptique, la période croissante de la course solaire.

tance avec laquelle se reproduisent les indications astronomiques qui se rapportent au point culminant de sa course (138, 11, 12; 139, 1), doivent raisonnablement lever toute incertitude[1].

Dans l'épisode de la leçon d'écriture, il ne faut évidemment pas chercher une donnée naturaliste et mythologique[2]; nous sommes en présence d'un conte dans lequel le merveilleux ne manque pas, sans en être pourtant la partie primitive et le fond même[3]. Ici comme dans la visite au temple, le *Lalita Vistara* se donne la peine d'expliquer que, si le Bodhisattva s'est prêté à ces actions en apparence peu compatibles soit avec son rang suprême, soit avec sa science infinie, c'est en vue des miracles et

[1] Cette conclusion est évidemment confirmée par la seconde circonstance où ces ornements reparaissent dans la légende. Quand Chandaka revient à Kapilavastu, après avoir quitté son maître, il apporte dans le gynécée cette précieuse parure (*Lal. Vist.* 282, 12 et suiv.); Mahâprajâpatî Gautamî la fait jeter dans un étang, sous ce prétexte très-pratique que la vue en perpétuerait pour elle le deuil de la séparation. La vérité est que les ornements produits au lever du soleil disparaissent, comme lui, dans les eaux atmosphériques. Je citerai, entre autres analogies, ce char du Cakravartin caché dans un étang, dont parle le Morajâtaka (ap. Fausböll, *Ten Jâtakas*, p. 52).

[2] Ce n'est pas qu'il me paraisse impossible que des données toutes légendaires se soient spontanément attachées à des images empruntées à l'écriture ou à ses origines. On a vu dans la lutte contre Mâyâ les lignes du feu de l'éclair représentées comme des dessins tracés par le démon avec la pointe de ses flèches.

[3] Par exemple, Viçvâmitra ne peut voir le visage ni la tête de l'auguste élève (cf. ci-dessus; *Lal. Vist.* 144, 20); Siddhârtha écrit sur une tablette (lipiphalaka) faite de santal uragasâra (143, 14), cette substance céleste, etc.

des conversions auxquelles elles devaient donner lieu (*Lal. Vist.* 138, 3 et suiv. 146, 13 et suiv.). Cette observation, dont nous retrouverons tout à l'heure l'équivalent dans une scène plus importante, revient plus d'une fois dans les sûtras; elle s'applique toujours à des récits qui, aux yeux des diascévastes de l'école, étaient ou inutiles ou même peu édifiants, mais que leur popularité forçait d'admettre dans les livres canoniques. C'est là un caractère commun à ces trois rapides épisodes; s'ils ne nous apprennent, à vrai dire, rien de nouveau, ils servent à montrer comment l'imagination populaire s'exerçait sur ce thème du Buddha, comment elle en développait, en variait les données secondaires, tout en restant fidèle au type général; elle créait ainsi de réminiscences et de fictions pour Çâkya comme un « Évangile de l'enfance, » dont nous ne possédons peut-être ici que des fragments relativement très-courts[1].

En un sens, l'histoire du « Village de l'agriculture » rentre dans le même cycle, encore qu'elle renferme plusieurs indications particulièrement précieuses. Pour expliquer, au moment de l'illumination parfaite, la soudaine inspiration à laquelle obéit le Docteur en se rendant au pied du Bodhidruma, le *Lalita Vistara* (330, 5 et suiv.) lui prête cette ré-

[1] On remarquera, du reste, qu'aucun de ces trois chapitres ne contient de version parallèle en vers, ce qui est peut-être le résultat de divergences entre la tradition populaire et la rédaction canonique, trop sensibles pour en permettre la juxtaposition pure et simple.

flexion, qu'il a jadis, au pied de l'arbre Jambou, dans le jardin paternel, obtenu les quatre degrés d'abstraction; un exercice semblable serait peut-être bien la voie qui mène à la complète intelligence. Il nous suffit de renverser les termes pour découvrir là cette indication raisonnable que l'épisode du village n'est pas sans liens avec la scène de la Sambodhi, qu'il en est un dédoublement, une réduction transportée à une autre période de la vie de Çâkya. Par là s'explique comment Çuddhodana, en apercevant sous l'arbre son fils tout resplendissant, s'écrie : « Il est clair que l'enfant est sorti en vue de la Bodhi! » (154, 16). En effet, avant de s'asseoir sous le Jambou, l'enfant a grand soin de se préparer le siége de gazon obligé (152, 14); son premier dhyâna « viviktaṁ kâmair viviktaṁ pâpakair » paraît faire encore allusion à la victoire préliminaire sur Pâpman, le Kâmâdhipati (147, 6). Notre épisode n'est pourtant pas une simple imitation; ce qui suffirait à prouver l'importance secondaire de ces concordances, c'est qu'elles restent tout extérieures, et que cet effort précoce demeure sans résultat appréciable, sans conclusion. Sous sa forme essentielle et originale, le conte se réduit à ces termes : dès sa première enfance, le jeune Çâkya quittant, sans être aperçu de ses parents ni de ses nourrices, la demeure du roi, s'échappa (ou s'échappait, car il s'agit d'une scène évidemment typique) aux champs, avec ses compagnons de jeux; là, les abandonnant, il se retira seul à l'ombre d'un Jambou de grande taille, et

l'abstraction à laquelle il se livra fut marquée par divers prodiges qui firent éclater aux yeux de tous son caractère surhumain[1]. Il serait superflu d'insister sur le caractère tout fictif de ce récit; il est de plus aussi mal adapté que possible à la situation de Siddhârtha, et à ce qu'on nous apprend d'ailleurs de son éducation. Certaines versions l'ont bien senti; on a cherché à se rapprocher des vraisemblances en plaçant la scène au milieu d'une fête agricole à laquelle Çuddhodana aurait présidé[2]. On ne peut méconnaître là une tentative secondaire d'explication[3]; le vague et obscur « kṛishigrâma » du *Lalita Vistara* est à coup sûr beaucoup plus authentique. Le nom et les faits s'expliquent aisément dès que l'on se souvient des scènes analogues que raconte la légende de Kṛishṇa. Lui aussi, quand vient l'été, il

[1] Ces prodiges consistent, d'une part, dans l'éclat que répand le prince, et en second lieu, dans la persistance de l'ombre à l'abriter, malgré le déplacement du soleil ; les deux traits, splendeur solaire, union indissoluble avec l'arbre, se retrouvent lors de l'illumination parfaite.

[2] Cf. Buddhaghosha, *loc. cit.* p. 801; Bigandet, *op. cit.* p. 46 et suiv., etc.

[3] C'est ce que confirme l'existence d'une troisième version, différente de chacune des deux premières (par exemple, dans le récit qui est donné par Abel Rémusat, *Foe koue ki*, p. 218 et suiv.), qui cependant met en première ligne et développe la préoccupation des morts causées par le travail agricole, touchée déjà, mais en passant, par le *Lalita Vistara* (155, 5). M. Hardy (*Manual*, p. 214 et suiv.) a emprunté au Milinda Praçna une légende évidemment imitée de celle-ci, bien qu'employée dans une application nouvelle et transportée à un autre moment de la carrière de Çâkya. Elle fournit un exemple curieux des remaniements introduits dans la tradition par les préoccupations de l'enseignement et de la propagande.

se réfugie dans les bois, jouant avec ses jeunes compagnons; il court au Vṛindâvana, au pied du Bhaṇḍîra, le figuier gigantesque[1], tout près du mont Govardhana (cf. *Lal. Vist.* 154, 10 : *kṛishigrâmagiri*, que rien dans la tradition ne justifie ni n'explique); et parfois aussi, il lève, pour un instant, le voile qui dissimule, aux yeux des siens, sa vraie nature et sa puissance souveraine. Fils du berger, grandissant dans le Vraja, il peut bien se soustraire à une surveillance moins jalouse, et jeter ses parents adoptifs dans une inquiétude qui, l'instant d'après, se transforme en admiration. L'étymologie populaire met, à plus d'une reprise, le nom de Kṛishṇa en relation avec *kṛish, kṛishi*[2]; le nom de «kṛishigrâma[3]» conserverait ainsi l'exact souvenir des sources de la légende. Or, c'est précisément ici que nous rencontrons une des rares mentions[4] de Kṛishṇa, le héros divin, dans un écrit buddhique. Au moment où Siddhârtha est absorbé dans la méditation, cinq ṛishis, poursuivant un voyage aérien, viennent à passer au-dessus de l'arbre qui l'abrite. Soudainement arrêtés, et découvrant bientôt l'éclat qu'il répand autour de lui, ils se demandent avec surprise : «Qui donc est là assis? Est-ce Vaiçrâ-

[1] Voy. par exemple, *Hariv.* 3609-19, 3736 et suiv.

[2] Cf. le *Mahâbhâr.* et le *Hariv.* passages cités dans le *Dict. de Pétersb.* s. v. *Kṛishṇa.*

[3] Les gâthâs (152, 9) disent : kṛishâṇagrâma, qui représente comme une forme intermédiaire entre kṛishṇagrâma et kṛishigrâma : le village des laboureurs (kṛishâṇas).

[4] Voy. Burnouf, *Introduction*, p. 136 et suiv.

vaṇa, le maître des richesses? ou Mâra, le maître des désirs? le chef des serpents? ou Indra qui porte la foudre? Rudra, le souverain des Kumbhâṇḍas? ou Kṛishṇa à la force irrésistible? Candra, le fils des devas? ou Sûrya aux mille rayons?» (*Lal. Vist.* 148,14 et suiv.) Les circonstances, l'épithète, la marche même de l'énumération, tout commande de reconnaître Kṛishṇa, le héros[1], et non pas l'asura, d'ailleurs bien familier aux Buddhistes[2]; ici encore, le récit a gardé en quelque sorte sa marque d'origine. Enfin, il ne faut pas oublier que, comme dans notre conte, le kṛishigrâma a son pendant exact dans la scène de la Sambodhi : c'est le «gocaragrâma» (334, 6), le village de Nanda[3], dont les jeunes filles, et notamment Sujâtâ, nourrissent le Bodhisattva du lait de leurs troupeaux. Si ces faits démontrent une certaine parenté entre les deux séries de légendes, il est évident qu'ils tranchent, du même coup, en faveur de la légende kṛishṇaïte la question de priorité. Ainsi s'explique l'entourage de jeunes filles qui est constamment attribué au Bodhisattva; nous l'avons vu porté par des jeunes filles;

[1] Tel est aussi le sentiment, tout à fait désintéressé, de M. Foucaux, *Rgya tcher rol pa*, traduct. p. 127, note.

[2] Le curieux rapprochement des rois des Nâgas, Kṛishṇa et Gautamaka, dans une légende citée par Burnouf (*Introduction*, p. 269), ne s'explique, malgré la transformation en serpents, que par le souvenir d'une certaine connexité entre les deux personnages.

[3] Nanda reparaît dans la légende comme le nom d'un frère du Buddha, fils de Prajâpatî Gautamî, Csoma de Kőrös, *Asiat. Researches*, XX, 308.

la même nuit que lui, naissent, parmi les Çâkyas, quatre-vingt mille jeunes filles[1], qui toutes lui sont données « upasthâpanaparicaryâyai. » Il faut avouer que le jeune prince serait fort mal gardé par des enfants de son âge, et ces quatre-vingt mille[2] jeunes filles sont évidemment les compagnes de ses jeux, comme les bergères compagnes de Krishṇa. Au moment de lui essayer les bijoux, ce sont d'abord des femmes, des jeunes filles qui viennent contempler son resplendissant visage; prend-il place à la leçon d'écriture, des milliers de jeunes filles se pressent pour le regarder; des milliers de jeunes filles l'accompagnent[3]. Toutefois ces traits, où l'on ne peut méconnaître au moins une caractéristique insistance, ne reçoivent toute leur valeur que des épisodes suivants qui se répartissent en trois séries : le mariage avec les épreuves qui le précèdent, la vie dans le palais, et la fuite de Kapilavastu.

Siddhârtha a atteint sa seizième année; son père songe à lui choisir une femme. Les différentes versions ne concordent pas pleinement dans les circonstances dont elles entourent cet événement. Le *Lalita Vistara*, où il est aisé de reconnaître plusieurs traditions juxtaposées[4], présente, en définitive, la

[1] *Lal. Vist.* 134, 11 et suiv.

[2] Le chiffre est consacré. Comp. ci-dessous les quatre-vingt-quatre mille femmes du Bodhisattva.

[3] Cf. encore Bigandet, *loc. cit.* p. 47, 48.

[4] La première, de 156, 19 à 161, 9, est de tendance moralisante et scolastique; elle montre la recherche des qualités idéales qui seules peuvent rendre une mortelle digne de la main du Bodhisattva;

scène comme un svayaṃvara où le Bodhisattva conquiert, par ses exploits, la main de sa cousine. Il semble pourtant que, dans la Vie chinoise la plus ancienne [1], le récit de cette lutte soit isolé de l'histoire du mariage. Nos sources ne sont pas non plus complétement concordantes quant à la nature des épreuves; un point, du moins, est mis hors de doute par leur unanimité, c'est l'importance dominante du tir à l'arc [2]. L'examen de lecture et de calcul dans le *Lalita Vistara* est à coup sûr une addition d'autant plus malencontreuse qu'il fait double emploi avec un chapitre précédent, et que, sous ce point de

dans la seconde, de 161, 9 à 163, 4, le Bodhisattva choisit lui-même, dans une sorte de défilé de toutes les filles des Çâkyas. Une troisième enfin, 164, 9 et suiv. intervertit les rôles; c'est en réalité Daṇḍapâṇi qui organise le svayaṃvara de sa fille.

[1] Le comment. de Wong Puh (*loc. cit.* p. 147) cite en ces termes le *Lalita Vistara* (Fo-pen-hing): «Le prince royal, quand il fut âgé de quinze ans, lutta avec les Çâkyas, dans divers jeux athlétiques; une flèche, etc.» Le Pou-yao-king (deuxième Vie chinoise) se rapproche déjà de plus près du texte du *Lalita Vistara* que nous connaissons; et il me semble voir là une preuve de plus que le Pen-hing, cité par le scoliaste, est toujours la version chinoise du Ier siècle, et non l'Abhinishkramaṇa sûtra; voy. ci-dessus. La Vie singhalaise (Hardy, p. 152 et suiv.) et la Vie barmane (Bigandet, p. 48) placent l'une et l'autre la scène après le mariage avec Yaçodharâ. Cette forme du récit, si elle était la plus ancienne, s'accorderait remarquablement avec les idées qui vont être exposées sur les origines de Yaçodharâ-Gopâ. Cependant Buddhaghosha (*loc. cit.* p. 803, 4) se rapproche très-fort du *Lalita Vistara*.

[2] Comp. la Vie de Buddhaghosha, *loc. cit.* p. 803 et suiv. Ce trait mérite d'autant plus d'être remarqué qu'il tend à atténuer la portée de certaines ressemblances entre cette partie du récit et des légendes chrétiennes signalées par M. Weber, *Ueber die Krishṇajanm.* p. 340, note.

vue spécial, le prince avait, au témoignage de la légende, dès longtemps fait ses preuves. Ce qui reste comme fondement incontestable et commun des différentes traditions pour tout cet épisode se peut résumer en deux traits : inimitié[1] ou au moins défiance des Çâkyas, c'est-à-dire de sa famille ou de sa tribu, à l'égard du Bodhisattva, dont on ne soupçonne pas les facultés supérieures; — prouesses athlétiques du prince qui dissipent toutes les hésitations et déjouent les mauvaises volontés.

Pour ce qui est d'abord de ce second élément, la mise en œuvre en est bien évidemment merveilleuse[2]. De sa flèche, le prince, outre les buts intermédiaires de ses concurrents, transperce un « tambour de fer » placé à une distance de dix kroças (deux yojanas et demi), puis sept palmiers[3] et enfin un sanglier en fer disposé au delà. Wilson[4] a déjà rappelé, à l'occasion de cette légende, le récit du Mahâbhârata (III, 1557 et suiv.) d'après lequel Arjuna et Çiva tirent ensemble sur l'asura transformé en sanglier. Le vrai sens de l'animal légendaire paraît encore clairement dans le conte buddhique[5] : après

[1] Dans la Vie singhalaise, Çuddhodana va jusqu'à enlever de force à son père la fille dont il veut faire sa bru, Hardy, *loc. laud.*

[2] *Lal. Vist.* 175-178.

[3] La flèche de Râma perce de même plusieurs tâlas, dans l'épisode du Râmâyaṇa mentionné ci-dessous.

[4] *Journ. Roy. As. Soc.* XVI, 243.

[5] Le rôle mythologique du sanglier est d'une extrême transparence; cf. *Ṛig Ved.* X, 199, 6, et sans doute aussi I, 61, 7, ap. Gubernatis, *Zool. Mythol.* II, 9 et suiv. Cf. aussi Benfey, *Sâma Ved.* I, 6, 1, 4, 2. A ces conceptions se rattache le nom de *Valâhaka* (*va-*

l'avoir traversé, la flèche entre en terre, en « perdant tout son éclat, » et, à l'endroit même, elle fait jaillir une source, considérée par la suite comme miraculeuse[1]. Ici, comme en plusieurs rencontres, le sanglier est une des transformations animales du démon du nuage, la flèche brillante est le feu de la foudre qui, en disparaissant dans la nue, en fait jaillir l'eau ou l'ambroisie. De là le bruit effrayant qui retentit dans le pays entier au moment où le prince tend cet arc[2] de son aïeul Siṁhahanu dont aucun guerrier ne se peut servir. C'est la légende épique si souvent répétée : l'arc de Çiva brisé par Râma, l'arc de Kaṁsa mis en pièces par Kṛishṇa[3]. La signification

râha-ka) désignant le nuage. (Voy. plus haut, au ch. I, p. 139, et sur l'emploi buddhique du mot, *Lal. Vist.* 341, 6, al. Cf. le védique *varâhu.*)

[1] Comp. *Foe koue ki*, p. 198. La scène paraît représentée dans un des reliefs de Sânchi, ap. Fergusson, *Tree and Serpent Worsh.* pl. XXXVI, fig. 2. Les récits singhalais connus ne reproduisent pas ce dernier trait; c'est un signe entre mille de la fidélité plus consciencieuse des traditions septentrionales, d'ailleurs moins condensées, à perpétuer les éléments accessoires, mais nécessairement anciens, du tableau mythologique. C'est cependant le récit de Buddhaghosha (p. 804) qui représente l'épreuve comme se poursuivant au sein d'une « obscurité produite par des nuages épais, aussi profonde que la nuit même; » et, sous une forme un peu différente, la couche d'eau que la flèche est censée traverser avant de s'enfoncer dans la terre a conservé le trait signalé dans la version sanskrite. Il fait à coup sûr partie intégrante de la légende, et l'on ne saurait s'associer à la prétention de M. Cunningham, *Bhilsa Topes*, p. 221, d'en dater l'accession postérieure. (Cf. par exemple, *Ṛig Ved.* IX, 110, 5.)

[2] Comp. le récit de Buddhaghosha, *l. c.* p. 804, et Hardy, *Manual*, p. 153, d'après lequel ce bruit ressemble au fracas du tonnerre.

[3] *Râm.* éd. Gorresio; I, 69. *Bhâgav. Pur.* X, 42, 15 et suiv., etc.

première n'en peut être douteuse[1]. Siddhârtha commence, lui aussi, par rompre tous les arcs qu'on lui présente; ce détail est, semble-t-il, fort ancien dans la légende, et inspiré sans doute par la ligne brisée que figure le feu du ciel.

L'aventure de Kṛishṇa se compare plus spécialement à notre épisode pour plusieurs raisons : la première est que, dans les deux cas, cet exploit de l'arc brisé précède la scène principale de la lutte. La légende[2] raconte en outre comment, à l'heure même où vont avoir lieu les épreuves, Devadatta, le cousin de Siddhârtha, tue, au sortir de la ville, un éléphant qu'on y amène pour servir de monture au Bodhisattva; Nanda passant après lui l'écarte du chemin; survient enfin le prince en personne, qui, sans effort, le jette à la distance d'un kroça par-dessus fossés et murailles, et l'envoie tomber en un lieu où sa chute forme une dépression connue sous le nom de Hastigarta[3]. Ce conte n'est qu'une simple variante de l'histoire de Kṛishṇa et de Balarâma abattant l'éléphant furieux que Kaṁsa aposte pour les perdre[4]. Sans parler d'autres détails que le lecteur comparera aisément, plusieurs traits démontrent que c'est à la légende kṛishṇaïte qu'appartient d'abord cet épisode, avant d'être introduit dans la vie de

[1] La légende du *Râmây.* (éd. Gorresio, IV, 11) est à cet égard d'une transparence qui ne laisse rien à souhaiter.

[2] *Lal. Vist.* 164 et suiv.

[3] *Foe koue ki, loc. cit.* Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 313 et suiv.

[4] *Bhâgav. Pur.* X, 43; *Hariv.* 4663 et suiv.

Çâkya : il est, dans la première, infiniment mieux motivé que dans celle-ci, il s'y explique comme une des victoires du dieu sur l'asura aux multiples transformations; d'autre part, la situation des deux frères exige qu'ils luttent de conserve et prennent chacun leur part de cette prouesse; transportée dans la version buddhique et reflétée dans la triple action de Devadatta, de Nanda et de Siddhârtha, cette association d'efforts n'a plus de raison d'être; la légende y a cherché, tout au contraire, une trace nouvelle de l'inimitié qui est de tradition entre Devadatta et Çâkyamuni. Et il ne s'agit pas d'un plagiat moderne : d'après le commentaire de Wong Puh[1], le Sûtra (par quoi il faut, suivant toute vraisemblance, entendre le Fo pen hing king) connaît fort bien l'épisode; il y ajoute même, en plaçant la scène « at the gateway of the arena, » un détail qui le rapproche encore davantage des versions krishṇaïtes; que d'ailleurs le temps en soit marqué avant (*Lal. Vist.*) ou après la lutte (*Fo pen hing?*), ce point est d'importance secondaire.

De pareilles affinités éclairent le mauvais vouloir des Çâkyas à l'égard du glorieux rejeton de leur race, ou, pour mieux dire, leur ignorance défiante de sa supériorité. Ces dispositions, en contradiction évidente avec l'inspiration générale du récit, prennent une signification inattendue; elles rappellent les conditions spéciales où a grandi Kṛishṇa. Oublié et

[1] *Journ. Roy. As. Soc.* XX, p. 148.

obscur parmi des bergers, devenu un étranger pour la tribu des Yâdavas, il est forcé de manifester sa puissance méconnue, soit en brisant l'arc surhumain, soit en abattant l'éléphant furieux, soit enfin en triomphant des lutteurs que lui oppose la perfidie, bientôt châtiée, de son propre parent, de Kaṁsa.

La vie du Bodhisattva dans le palais, après son mariage, se peut condenser dans ces mots du légendaire chinois : « Pendant dix ans[1], il se livra à tous les plaisirs des sens[2]. » « Alors, dit le *Lalita Vistara* (179,12 et suiv.), il goûta, au milieu de quatre-vingt-quatre mille femmes les jouissances terrestres, et il se montra se jouant et se promenant avec Gopâ, » reconnue sa première épouse. Tout le chapitre qui suit n'a d'autre but que d'expliquer une existence si opposée, semble-t-il, à la mission et aux enseignements du Docteur. La musique et les chants dont il est entouré sont censés se transformer, par l'intervention des dieux et des bodhisattvas, en une prédication incessante; ils rappellent au prince et la vanité des plaisirs sensuels, et les sacrifices que dans le passé il a faits à l'espoir de sauver un jour les créatures. Grâce aux dispositions miséricordieuses qui s'éveillent ainsi dans le Bodhisattva, cette miraculeuse propagande s'étend bientôt et aux femmes du palais et aux dieux qui entourent le prince

[1] Plus exactement « treize, » puisqu'il se marie à seize ans et commence à vingt-neuf sa vie religieuse.

[2] Vie de Wong Puh, *Journ. Roy. As. Soc.* XX, p. 148.

(p. 218 et suiv.). Ce qui caractérise au fond une prédication si singulière et l'action des bodhisattvas aussi bien que du dieu de la Pudeur (Hrîdeva), c'est sa complète stérilité. Toutes ces longues stances ne font point avancer d'un pas la légende sur laquelle on les a greffées. Il est clair, en effet, qu'il faut ici, comme souvent, faire deux parts : l'une pour la légende qui attachait à la vie de Siddhârtha dans son palais toutes les images de la mollesse et de la volupté; l'autre pour l'interprétation religieuse, qui a tenté, après coup, de sanctifier des peintures, d'éteindre des couleurs qu'elle n'était point libre de supprimer. La littérature brâhmanique applique exactement le même procédé à Kṛishṇa et à ses amours[1]. L'affinité des deux cas se borne-t-elle à cette ressemblance accidentelle ou du moins extérieure?

Le trait en lui-même, cette vie de voluptés sans mesure et sans trêve attribuée à un héros divin, est assez caractéristique, étant assez rare : dans la légende indienne, il n'appartient guère, ainsi développé, qu'au seul Kṛishṇa. Si l'on tient compte de quelques traces relevées précédemment qui tendent à établir entre la légende du héros et celle de Çâkyamuni une certaine liaison, si l'on se souvient que les quatre-vingt-quatre mille femmes du harem ne peuvent point être différentes de ces quatre-vingt

[1] Voy. par exemple, *Bhâgav. Pur.* X, 29, 18 et suiv. les belles exhortations de Kṛishṇa aux Gopîs. Comp. aussi I, 11, 32, al. le détachement supposé du dieu parmi toutes les voluptés.

mille jeunes filles nées en même temps que Siddhârtha et représentées comme les compagnes inséparables de son enfance, on se sentira, je pense, disposé à rapprocher les deux séries de récits. Il se trouve justement que la première femme, l'épouse par excellence du Bodhisattva reçoit, dans le *Lalita Vistara*, le nom de Gopâ, la bergère[1]; elle conserve ainsi à tout l'épisode sa marque d'origine. Ce nom est familier à tous les Buddhistes du nord[2]. S'il n'est pas reproduit par les Buddhistes méridionaux, il est, chez eux, remplacé par celui de Yaçodharâ, bien connu également au nord, représenté, dans le *Lalita Vistara* (par exemple, 279, 17), par la variante Yaçovatî, et qui, lui aussi, par le personnage de Yaçodâ, se rattache à la légende krishṇaïte[3]. Il n'y

[1] La coexistence de la forme Gopî paraît ressortir de la forme de vocatif *gopi* dans les gâthâs du *Lal. Vist.* par exemple : 291, 11, 15; 293, 13; 294, 1, etc. Peut-être une autre trace s'en est-elle conservée dans le nom chinois *kiu-i*, qui désigne la femme du Buddha (*Foe koue ki*, p. 70, etc. Je dois à l'obligeance de mon confrère, M. Specht, de savoir que cet emploi se retrouve dans le *Pou yao king*, la deuxième traduction du *Lalita Vistara*). Si, comme il paraît, ce mot n'est pas significatif et ne représente qu'une transcription, il ne peut guère correspondre qu'à la forme « gopî, » bien que je ne connaisse pas d'exemple positif où *i* réponde, en chinois, à la syllabe *pi* du sanskrit.

[2] Burnouf, *Introduction*, p. 238. Eitel, *Handb. of chin. buddh.* s. v.

[3] Yaçodâ, et non Yaçodharâ, est chez les Jainas le nom de la femme de Mahâvîra, Burgess, *Ind. Antiquary*, 1873, p. 139. — Je vois que ce rapprochement a également frappé M. Lassen, qui, dans la seconde édition du deuxième volume de son *Ind. Alterth.* (p. 73 note), s'exprime ainsi : « Comme la Yaçodharâ brâhmanique, la mère nourricière de Krishṇa, était une bergère, le nom de Gopâ s'établit

a donc rien à conclure contre notre conjecture de l'absence du nom de Gopâ dans les sources méridionales. Il est certain d'autre part que, si les deux légendes doivent être ainsi comparées et reliées dans leurs origines, c'est le récit de Krishṇa qui est antérieur; non-seulement la présence des «bergères» est beaucoup mieux motivée dans son histoire que dans celle de Çâkyamuni, mais ces noms, mais ces traditions sont directement issues de conceptions naturalistes; elles n'ont pu être associées au nom d'un personnage comme le Buddha, qui n'est point mythologique de sa nature, que par l'agrégation secondaire d'éléments tout constitués. Cette comparaison expliquerait comment le harem du Bodhisattva est recruté tout entier parmi les filles de sa

pour elle,» c'est-à-dire «pour la Yaçodharâ buddhique.» Mais une explication de ce genre me paraît d'autant plus insuffisante, pour signaler cette seule considération, que, à part la similitude, à elle seule assez peu significative, des noms Yaçodharâ et Yaçodâ, aucune ressemblance perceptible pour les Buddhistes de la seconde époque ne reliait les deux récits. L'hypothèse d'une parenté originaire rend bien mieux compte des faits, et explique non pas seulement le nom de Gopâ, mais, par un penchant très-ordinaire pour les différenciations, le nom même de Yaçodharâ transporté de la mère à la femme du héros. (Comp. Siddhârtha devenu, dans la légende Jaina, le *père* de Mahâvîra. Wilson, *Sel. Works*, I, 291 et suiv.) Quant aux autres noms cités ailleurs, Mṛigajâ (pour Mṛigâkshâ? cf. Schiefner, *Tibet. Lebensbeschr.* p. 83), Utpalavarṇâ, etc. (Lassen, *loc. cit.* Köppen, *Relig. des Buddha*, I, p. 80.), ils ont plutôt le caractère d'épithètes (conf. l'emploi de «Virocanâ,» *Lalita Vistara*, 261, 12). On n'y saurait fonder de conjectures relativement au nombre de femmes de Çâkya; il est régulièrement représenté comme ayant une principale reine, mais aussi comme entouré d'un harem innombrable.

tourent et surveillent le Bodhisattva (*Lal. Vist.* 232). L'étrangeté de cette situation n'a point échappé à la légende; inspirée aussi sans doute par des scrupules de régularité disciplinaire[1], elle nous montre Çâkya sollicitant, avant de quitter le palais, l'agrément du roi (*Lal. Vist.* 241, 11; 244, 12). Çuddhodana se résigne en effet (l. 11-12); mais c'est pour prendre aussitôt, de concert avec tous les Çâkyas, les précautions les plus énergiques (p. 245), en vue d'arrêter le départ auquel il vient d'acquiescer: toute la tribu en armes veillera, elle empêchera bien le seul Siddhârtha «de sortir de vive force.» Il ressort de tout ceci que l'opposition rigoureuse, violente même, du roi à la mission du prince est à coup sûr le trait ancien et caractéristique de la tradition; malgré toute sa bonne volonté, la rédaction définitive n'a pu l'éliminer entièrement[2]. En dépit des intentions et des euphémismes, c'est, en vérité, une prison que le palais où le Bodhisattva se trouve ainsi enfermé[3]. Il est vrai que, tandis qu'il multiplie

[1] Il faut au novice, pour obtenir l'ordination de l'upasampadâ, l'autorisation de ses parents. *Kammavâcâ*, éd. J. F. Dickson (Extr. du *Journ. of the Roy. As. Soc.* 1873), p. 4, l. 33.

[2] Le récit abrégé de Buddhaghosha est naturellement bien plus rapide; il ne parle ni des songes de Çuddhodana, ni de la démarche de Siddhârtha auprès de lui; il connaît, en revanche, et c'est le point essentiel, les mesures prises pour retenir le prince, les gardes placés autour de lui, et qu'il représente l'enserrant de plus près au fur et à mesure que se multiplient les signes avant-coureurs (*loc. cit.* p. 805). Le «*indulgent* monarch» paraît exprimer une intention analogue à celle que je signale dans la rédaction du *Lalita Vistara*.

[3] Une autre inconséquence, la première promenade du Bodhi-

si cette invention n'est pas des plus flatteuses pour le Bodhisattva, si elle fait peu d'honneur à la délicatesse des légendaires, elle n'est pas moins que la précédente une pure fiction allégorique, la mise en scène d'une sentence morale[1]. Le fond du récit présente un caractère fort différent.

Informé de bonne heure de la double destinée, ou mondaine ou religieuse, qui s'ouvre devant son fils, Çuddhodana est, avant le moment décisif, averti par un songe de son départ prochain (*Lal. Vist.* 224, 1 et suiv.). Le roi, vivement affligé de cette perspective, prend diverses mesures pour empêcher qu'elle ne se réalise : à chacun des trois palais où réside Siddhârtha, il fait pratiquer des escaliers qui ne peuvent être abaissés ni relevés par moins de cinq cents hommes, et dont le bruit s'entend à un demi-yojana; la porte (mangaladvâra) par laquelle les astrologues ont annoncé que sortirait le prince est munie de battants énormes, que cinq cents hommes ouvrent et referment, et dont le fracas porte à un demi-yojana (*Lal. Vist.* 224, 5). Après qu'il a rencontré les signes précurseurs de sa mission, les précautions redoublent : on élève des remparts, on creuse des fossés, on renforce les portes; à toutes les issues, des centaines de gardiens armés et cuirassés, des chars, des corps de troupes entiers en-

[1] La comparaison du gynécée avec un « cimetière » (*Lal. Vist.* 252, 3) en est le terme essentiel. On peut voir ce thème primitif développé jusqu'à ses dernières conséquences par la version chinoise donnée dans les notes du *Foe koue ki*, p. 232.

tourent et surveillent le Bodhisattva (*Lal. Vist.* 232). L'étrangeté de cette situation n'a point échappé à la légende; inspirée aussi sans doute par des scrupules de régularité disciplinaire[1], elle nous montre Çâkya sollicitant, avant de quitter le palais, l'agrément du roi (*Lal. Vist.* 241, 11; 244, 12). Çuddhodana se résigne en effet (l. 11-12); mais c'est pour prendre aussitôt, de concert avec tous les Çâkyas, les précautions les plus énergiques (p. 245), en vue d'arrêter le départ auquel il vient d'acquiescer: toute la tribu en armes veillera, elle empêchera bien le seul Siddhârtha « de sortir de vive force. » Il ressort de tout ceci que l'opposition rigoureuse, violente même, du roi à la mission du prince est à coup sûr le trait ancien et caractéristique de la tradition; malgré toute sa bonne volonté, la rédaction définitive n'a pu l'éliminer entièrement[2]. En dépit des intentions et des euphémismes, c'est, en vérité, une prison que le palais où le Bodhisattva se trouve ainsi enfermé[3]. Il est vrai que, tandis qu'il multiplie

[1] Il faut au novice, pour obtenir l'ordination de l'upasampadâ, l'autorisation de ses parents. *Kammavâcâ*, éd. J. F. Dickson (Extr. du *Journ. of the Roy. As. Soc.* 1873), p. 4, l. 33.

[2] Le récit abrégé de Buddhaghosha est naturellement bien plus rapide; il ne parle ni des songes de Çuddhodana, ni de la démarche de Siddhârtha auprès de lui; il connaît, en revanche, et c'est le point essentiel, les mesures prises pour retenir le prince, les gardes placés autour de lui, et qu'il représente l'enserrant de plus près au fur et à mesure que se multiplient les signes avant-coureurs (*loc. cit.* p. 805). Le « *indulgent* monarch » paraît exprimer une intention analogue à celle que je signale dans la rédaction du *Lalita Vistara*.

[3] Une autre inconséquence, la première promenade du Bodhi-

autour de cette demeure les clôtures et les obstacles, le roi multiplie autour de son fils les splendeurs et les plaisirs; les deux ordres de dispositions s'accompagnent dans un parallélisme constant. Ce mélange d'éléments hétérogènes s'expliquera tout à l'heure; il ne doit, en aucun cas, nous faire méconnaître la portée ni des uns, ni des autres; on sait du reste que, en général, dans la légende, les éléments simples sont la partie la plus fixe, la plus résistante; ils persistent souvent dans leur existence individuelle, alors que la fantaisie populaire en a modifié la mise en œuvre et la valeur relative.

Le zèle des Çâkyas et la prévoyance de leur chef se montrent parfaitement inutiles. Le Bodhisattva, reconnaissant que le moment du sacrifice est arrivé, que la conjonction des astres est la même qu'au jour de sa naissance, monte sur le haut du palais; il y reçoit les hommages des dieux qui l'attendent; il ordonne à Chandaka, son écuyer, de lui amener son cheval, Kaṇṭhaka, et résistant à toutes les supplications, à toutes les objections du fidèle serviteur, il abandonne enfin Kapilavastu. Rien ne l'arrête. Les dieux ont endormi tout le palais, la ville tout entière; ils ouvrent devant lui les portes qui devaient le retenir (287, 16). Cette officieuse intervention

sattva, accomplie avec l'aveu de Çuddhodana (p. 225), contrairement à la résolution absolument opposée qu'il a manifestée d'abord (p. 224, l. 12 et suiv.), conserve la trace d'un autre conflit, mal concilié, entre l'élément mythologique, — l'internement de Siddhârtha, — et le développement allégorique ou moral, — les quatre rencontres, — qui s'y est intercalé.

est à vrai dire superflue, car le merveilleux coursier poursuit sa route à travers l'espace (288, 2; 293, 2, 10)[1]; et, suivant la tradition de Buddhaghosha, il traverse d'un bond la rivière qui s'oppose à son passage (p. 808); il est vrai qu'il est porté par les quatre Lokapâlas (*Lal. Vist.* 287, ult. 272, 9)[2], et que les Apsaras lui donnent une force surnaturelle (293, 5). En d'autres termes, Kaṇṭhaka est un cheval céleste dont nous connaissons déjà les ancêtres; portant le Bodhisattva, il se rattache plus directement au cheval du Cakravartin qui traverse l'Océan avec son maître; comme lui, Kaṇṭhaka est chargé d'ornements d'or (*Lal. Vist.* 271, 12); sa couleur blanche (comme le lotus blanc[3], 292, 11; comme la lune, 272, 3; comme « a bleeched shell, » Buddhagh. p. 807); son hennissement qui s'entend à la distance d'un kroça (*Lal. Vist.* 292, 3), qui retentit à travers tout Kapilavastu (Buddhagh.); son pas sous lequel la terre rend des sons doux et ter-

[1] Ici encore la relation de Buddhaghosha concilie les inconséquences et atténue les prodiges; mais l'intention de Kaṇṭhaka prêt à sauter, au besoin, par-dessus le rempart, peut à coup sûr être réputée pour le fait (*loc. cit.* p. 807). Les dimensions phénoménales (18 coudées de long) qu'il prête au coursier peuvent aussi passer pour une de ces tentatives caractéristiques de rétablir les vraisemblances.

[2] Ou quatre Yakshas, il n'importe. Beal, *Cat. of B. Script.* p. 132, note. Comp. *Lal. Vist.* 248, 6, et voy. le relief déjà cité de Sanchi.

[3] Et le « varshika, » qu'il faut sans doute rétablir dans l'épithète « varshisuvarṇa » (271, 12), probablement pour « varshikavarṇa, » malgré la version tibétaine (Foucaux, p. 212, suivant qui les mss. sanskrits donneraient en effet « vârshika »).

ribles; les pleurs qu'il verse au moment de se séparer de son maître[1]; enfin, son caractère martial (capable of overcoming all his foes), tous les traits signalent également sa nature mythologique : c'est le cheval du soleil et de l'orage. Une indication pareille ne doit pas être perdue pour l'intelligence de la scène. On se souvient, d'autre part, qu'elle se passe au moment précis de l'année où a eu lieu la naissance du Bodhisattva, et que c'est à cette conjonction identique des astres que Çâkya reconnaît le moment propice. L'heure est aussi la même : il part à minuit de Kapilavastu (*Lal. Vist.* 256, 2 al.), ainsi que Mâyâ quand elle se rend au jardin de Lumbinî.

Tous ces derniers détails nous ramènent, ici encore, à la légende de Kṛishṇa. Vasudeva et Devakî ont été étroitement enfermés par Kaṁsa dont l'enfant qui leur doit naître menace les jours; comme dans notre cas, toutes les précautions demeurent inutiles. Au milieu de la nuit, Kṛishṇa se manifeste à ses parents sous son caractère divin. Par son ordre, Vasudeva se met en devoir de l'emporter au Vraja, et de l'y substituer secrètement à la fille nouveau-née de Nanda le pâtre. « Bien que les gardiens placés aux portes eussent pris les précautions de tout genre, toutes les issues fermées, difficiles à passer, closes de battants énormes, renforcées de chaînes, s'ouvrirent d'elles-mêmes quand arriva Va-

[1] Buddhaghosha, p. 809. *Comment.* de Wong Puh, *loc. cit.* p. 152. On peut comp. de Gubernatis, *Zool. Mythol.* I, 349 et suiv.

sudeva portant Kṛishṇa, comme l'obscurité [s'ouvre] devant le soleil. Parjanya répandit la pluie en grondant, sans être entendu [par les gardiens endormis]; Çesha suivait, abritant [l'enfant] contre l'eau sous son chaperon; » et la Yamunâ, bien que gonflée par l'orage et roulant des vagues terribles, livra passage « comme l'Océan à l'époux de Çrî » (c'est-à-dire à Râma, suivant le scoliaste)[1]. Le plus curieux dans l'analogie de ces deux scènes, c'est moins la parfaite ressemblance de certains traits, justifiée par une donnée dans les deux cas analogue, que l'identité des souvenirs naturalistes, cachés de part et d'autre sous des expressions différentes; elle ne condamne pas moins l'hypothèse d'une rencontre fortuite que la différence des situations et des circonstances n'interdit de penser à un emprunt conscient et volontaire. Parmi les similitudes caractéristiques, je citerai : l'heure à laquelle est placée l'une et l'autre scène; l'obscurité et le fracas de l'orage qui, dans les deux cas (Parjanya ou Kaṇṭhaka), accompagnent la fuite du héros; le fleuve qui, sous des noms différents, semble s'opposer à sa course, sans le pouvoir arrêter. Enfin, le rapprochement buddhique entre le moment de la nativité et le moment de l'évasion forme un dernier lien, d'une sensible autorité, entre les deux séries. C'en est assez, semble-t-il, pour justifier à la lettre la comparaison du purâṇa, pour reconnaître dans les portes de la prison

[1] *Bhâgav. Pur.* X, 3, 49 et suiv.

les ténèbres du nuage, qui arrêtent d'abord le héros lumineux, mais qui bientôt s'ouvrent devant lui, au bruit du tonnerre, dans le tumulte de l'orage[1]. L'image d'une prison, d'une forteresse (comp. la description citée plus haut du *Lalita Vistara*), pour exprimer la demeure atmosphérique de l'Asura, est familière et à la mythologie indienne et aux mythologies congénères. Elle reçoit dans le Ṛig une application positive, qui échappe nécessairement aux entreprises de l'evhémérisme le plus résolu.

C'est Indra qui parle : « Étant encore dans le sein de ma mère, j'ai vu la naissance de tous les devas[2]; cent forteresses de fer m'enveloppaient; je m'en suis échappé avec violence, sous les traits du faucon[3]. » Aucun doute n'est possible sur le sens de ce vers, ni sur la valeur des « forteresses de fer » si connues dans les hymnes : le dieu lumineux, enfermé dans le nuage, y assiste à la renaissance de tous les devas, c'est-à-dire de la lumière dans toutes ses expressions diverses; puis il brise, sous la forme de l'éclair, le rempart ténébreux et apporte aux hommes l'ambroisie (comp. les vers suiv.). La prison,

[1] La tempête cesse, le cheval nuageux meurt après avoir pleuré (Buddhaghosha, p. 807), dès que le dieu a traversé le fleuve atmosphérique. — Les images des songes de Gopâ (*Lal. Vist.* 234, 7; 235, 9) qui lui annoncent le prochain éloignement de son époux paraissent de même empruntées au cycle des symboles de l'orage. — *Atharva Ved.* XIII, 2, 34, dit du soleil : « Viçvâ atârîd duritâni çukraḥ. »

[2] On se souvient que Çâkya, dans le sein de Mâyâ, habite une châsse où sont les demeures de tous les dieux, que tous les dieux y viennent tour à tour lui rendre hommage.

[3] *Ṛig Ved.* IV, 27, 1.

le fleuve, l'orage, nous retrouvons ici en raccourci, et sur le sol indien, tous les éléments dont se sont formées nos légendes. Ces traits se rattachent étroitement aux autres données relevées précédemment sur la naissance d'Indra. Nous y avons vu que l'obstacle vient des parents mêmes du dieu, et que sa naissance, se confondant avec sa première victoire, coûte la vie et à sa mère et à son père l'Asura[1]. Ce détour nous amène sur un terrain mythologique dès longtemps exploré, où ont germé, depuis le mythe d'Œdipe jusqu'au mythe de Romulus, bon nombre de récits sur lesquels il serait superflu de revenir. Mais ce thème naturaliste était susceptible d'une foule de modifications; les légendes de Kṛishṇa et du Buddha en offrent de curieux exemples.

La première, cédant sans doute à un scrupule moral dont on retrouve, en bien des cas, des traces comparables, a fait de l'Asura ennemi l'oncle et non le père du dieu, dans la personne de Kaṁsa. La légende buddhique, en gardant le souvenir de la mort inévitable de la mère du héros, a notable-

[1] Indra et aussi Agni sont fils d'« ennemis des dieux » (*Ṛig Ved.* VI, 59, 1; ap. Muir, *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. II, 393 et suiv.). Les remarques précédentes me paraissent écarter l'hypothèse de M. Aufrecht (cité *ib.*) qui y cherche une indication d'histoire religieuse et non une image naturaliste. *Atharva Ved.* IV, 10, 5, le soleil est dit être né de Vṛitra. C'est pour cela qu'Indra trouve le Soma dans la demeure même (le nuage) de son père. *Ṛig Ved.* VI, 44, 22 (ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 268), Soma dérobe ses armes et ses « mâyâs » à son père qui est clairement l'Asura. C'est par le même motif que les asuras passent pour les frères *aînés* des devas (Muir, *op. cit.* p. 230, 231, note, 15, note).

ment altéré le rôle de son père. Au dédoublement réalisé dans les personnages par l'histoire de Kṛishṇa, correspond ici un dédoublement pareil dans le caractère du personnage unique : il emprisonne lui-même son fils et accumule autour de lui les obstacles, il multiplie aussi autour de lui les plaisirs; et ses intentions, bien qu'un peu égoïstes, sont représentées comme favorables et bienveillantes. Le nom même de Çuddhodana paraît porter le sceau de cette transformation, d'ailleurs plus extérieure, plus apparente que réelle. Les Chinois entendent ce nom dans le sens de « nourriture pure[1]. » Il était donc d'usage dans l'école de le résoudre en *çuddha* + *odana*, ce qui régulièrement donnerait *çuddhaudana*. Indépendamment de l'irrégularité qu'elle suppose, une pareille explication est en elle-même trop peu satisfaisante pour décourager de nouvelles tentatives. Je crois que la véritable analyse du mot m'a été suggérée par mon ami, M. Garrez, qui prend *Çuddhodana* comme = *çuddha* + *udayana*, *çuddhodayana*, en s'appuyant sur la comparaison de *astamana* pour *astamayana*[2]. Compris de la sorte, ce nom retrouve bon nombre d'analogues, tels que Udayana, le roi des Vatsas, célèbre dans les contes, le roi Udâyibhadra, etc. Le rapprochement le plus déci-

[1] Eitel, *Handbook*, s. v. etc. Wilson, *Journ. Roy. As. Soc.* XVI, 247, l'interprète de même; je ne vois pas trop comment cette explication « suggère une significatiou allégorique. »

[2] Cf. encore *saṁvara* = *svayaṁvara*, d'après Weber, *Ueber die Kṛishṇajanm.* 217, note.

sif est celui de cet Udayana donné comme le purohita du roi, et dont on a vu tout à l'heure le rôle significatif dans une légende de l'enfance. Il nous éclaire en même temps sur la portée de cette dénomination : le roi est ainsi désigné comme « le lever sans tache » du héros solaire[1]; c'est là un argument imprévu en faveur de notre interprétation générale du récit.

La même évolution dans le caractère du personnage se manifeste dans d'autres légendes de même origine, telles que l'histoire de Râma, par exemple : encore qu'il prive le héros de l'héritage auquel il a droit, Daçaratha nous apparaît excusé d'abord par le devoir suprême de garder fidèlement la parole donnée, justifié ensuite par le désespoir qu'il ressent. Du même coup, la légende, préoccupée des

[1] Quant aux noms Amitodana, etc. des quatre frères supposés de Çuddhodana, il va sans dire que, à titre d'imitation artificielle et secondaire, ils ne peuvent être ici d'aucun poids. Il règne, du reste, une certaine confusion au sujet des fils de Siṁhahanu : le *Mahâvaṁsa*, 9, 10, 11, en connaît cinq, mais n'en nomme que quatre, le cinquième étant nommé seulement dans le commentaire; la Vie tibétaine (Schiefner, p. 3) et l'autorité chinoise (*Foe koue ki*, 203) ne citent que les quatre personnages nominativement désignés dans la chronique singhalaise. Aussi bien les confusions, les substitutions de noms sont-elles innombrables dans la prétendue généalogie de Çâkya. Cf. Köppen, I, 76, note. Un autre exemple est particulièrement curieux : Mâyâ est donnée comme fille de Suprabuddha; il est dans le *Mahâv.* (p. 9) le frère de la reine, ainsi que Daṇḍapâṇi; ce dernier, dans le *Lal. Vist.*, est à son tour le père de Mâyâ; or Daṇḍapâṇi est un des noms de Yama, et Mâyâ, dans certaines généalogies purâṇiques, figure comme mère de Mṛityu, qui n'en est qu'un autre synonyme (*Dict. de Saint-Pétersb.* s. v. *Mâyâ*).

convenances morales, supprime la faute du père contre le fils et l'attentat du fils contre son père[1]. De même que le roi exile Râma, nous avons vu que la mère d'Indra rejette (*parâsa*) son fils : c'est là une

[1] Je ne saurais m'associer aux vues de M. Weber sur les origines de l'histoire de Râma (*Ueber das Râmâyaṇa*). J'avoue que, tout au contraire de son impression (p. 1), l'intention morale dominante dans le *Dasaratha jâtaka*, le ton didactique sur lequel il est conçu, le changement du théâtre de la scène, transportée à Bénarès, suivant une habitude typique des contes des Buddhistes, la multiplicité des légendes buddhiques plus ou moins analogues, et visiblement secondaires relativement à la légende de Râma (cf. ci-dessous sur les Çâkyas), — tout enfin me paraît démontrer que, ici comme dans beaucoup de cas semblables, la version buddhique n'est que la mise en œuvre, dans un but spécial, d'une fable antérieurement célèbre (comp. l'emploi de la légende de Bali, ap. Burnouf, *Introduction*, p. 223; le remaniement dans le Sâmajâtaka de l'histoire de Daçaratha et d'Andhaka, d'après Râjendralâla Mitra, *Ind. Antiquary*, I, 38 et suiv. et vingt autres exemples; voy. les remarques de M. Lassen, *Ind. Alterth.* II², 1190). Il m'est impossible de voir ce que la qualité de sœur de Râma prêtée à Sîta prouve en faveur de l'autorité du jâtaka; elle s'explique à coup sûr plus aisément par une confusion populaire avec Draupadî, suivant ses frères en exil. L'Himavat a un rôle trop ordinaire dans les contes, et notamment dans la légende de l'origine des Çâkyas de Kapilavastu, pour que le choix de ce lieu de bannissement ait ici une signification définie, moins encore une portée favorable à la thèse que l'on soutient. Enfin le dénouement pacifique du récit et le silence gardé sur l'expédition de Laṅkâ n'est pas davantage un signe d'antiquité : de nombreuses analogies, dans l'Inde et ailleurs, démontrent, en effet, que toute cette histoire est une simple variante d'une légende mythologique dans laquelle le premier acte, l'exil, ne saurait exister indépendamment du second, la victoire sur le démon, qui en est la conclusion forcée. Toute version qui s'arrête au premier n'est pas primitive, elle est écourtée et mutilée. M. Lassen s'est récemment prononcé (*Ind. Alterth.* II², 502 et suiv.) contre plusieurs des conclusions de M. Weber; son appréciation personnelle, sur ce point spécial, paraît cependant assez difficile à déterminer.

autre expression de la même idée mythologique[1], la séparation violente de l'enfant enlevé aux parents de qui il sort dans la nuit de l'orage. Là est le point de départ de la version la plus commune de ce mythe, de celle qui suppose un abandon, une exposition de l'enfant nouveau-né. C'est celle qui, expliquée et atténuée, est au fond de l'histoire de Kṛishṇa ; il est éloigné dès sa naissance par son propre père, c'est-à-dire d'abord repoussé, rejeté par lui. Nous l'avions rencontrée déjà dans la légende de Mârtaṇḍa, comme Kṛishṇa le huitième fruit de sa mère.

Dans presque toutes les variantes de ce thème légendaire, un point demeure fixe et constant : c'est parmi des bergers qu'est exilé le héros ; et l'on ne saurait séparer de cette série, ni le Vraja, ni les bergers et les bergères qui entourent la jeunesse de Kṛishṇa. A vrai dire, ce trait se retrouve jusque dans l'histoire de Çâkya. Si l'on fait abstraction des parties d'un caractère différent, pour reconstituer l'enchaînement des données purement mythologiques, nous passons directement de Kapila qu'il fuit au Gocaragrâma où il fait sa résidence, sur les bords de la Nairañjanâ, à côté des filles de Nanda[2] (cf.

[1] Il va sans dire qu'elle revêt, suivant les cas, vingt formes diverses, par exemple dans l'histoire de Pradyumna et de Çambara (voy. ci-dessus), dans l'histoire de Prahrâda, le pieux enfant du Daitya Hiraṇyakaçipu, dans le sort de Asamaujas (comme Aṁçumat, son fils, un être solaire) banni par Sagara (sur lequel voy. plus haut), *Mahâbhâr.* III, 8887 et suiv.

[2] Girivraja est un autre nom de Râjagṛiha (Buddhagayâ), Lassen,

ci-dessus). L'analyse à laquelle a été soumis précédemment cet épisode nous a conduit, par une voie tout à fait indépendante, à reconnaître l'origine de ces bergers et de ces troupeaux. Chacun sait que, dans la mythologie védique et dans toutes les mythologies congénères, les vaches et le pâturage célestes désignent tout spécialement le nuage[1]. On n'a pas à revenir sur une synonymie si connue[2].

Ind. Alterth. I, 167; *Vishṇu Pur.* éd. Hall, IV, 180 note. Quant au personnage de Nanda, on peut juger de la liberté avec laquelle la légende diversifie les données traditionnelles, par le conte que rapporte Buddhaghosha (*Dhammap.* p. 203) : Nanda, le berger d'Anâthapiṇḍika, y devient un converti de Çâkya, et, par une confusion avec Kṛishṇa, il est représenté succombant à la blessure que lui fait un chasseur. La Vie de Wong Puh et les citations du Fo-pen-hing empruntées au commentateur (s. 35-42, p. 152-4) pourraient faire penser que la visite à Râjagṛiha, l'entrevue avec Bimbasâra, les noms propres des maîtres supposés de Çâkyamuni, tous les détails enfin qui prêtent à cette partie des traditions une apparence d'autorité historique, étaient étrangers aux plus anciennes rédactions canoniques de la légende. Je m'empresse d'ajouter que je ne prête pas plus d'importance qu'il ne convient à une considération en quelque sorte négative, et contre laquelle il y aurait certainement diverses remarques à faire valoir.

[1] On se souvient que les mots *vraja*, *govid* (*govindu*), *gotra* (*gotrabhid*), etc. se trouvent dans les hymnes avec une application mythologique, toute pareille à celle que je leur attribue dans la légende de Kṛishṇa. Le «mont Gomanta» où a lieu la manifestation de Kṛishṇa (*Hariv.* 5335 et suiv., etc.), qui, incendié, produit de lui-même des jets d'eau qui éteignent la flamme, c'est-à-dire encore bien évidemment le nuage, trouve directement son origine première dans des vers comme *Ṛig Ved.* IV, 1, 15 (adriṁ... gomantaṁ).

[2] En une foule de cas, on en voit persister le souvenir distinct jusque dans des ouvrages de date assez moderne. Voy. des vers comme *Hariv.* 3559, 3798, 4021-4030. Les exemples pareils sont sans nombre.

Mais ce point, également établi pour toutes les légendes de cette famille, se complique, dans le cas particulier de Kṛishṇa, de l'importance nouvelle que prennent ses jeux et ses amours avec les Gopîs. Pour être moins ordinaire, par conséquent plus caractéristique, ce développement ne laisse point que d'avoir des analogies : telle est la jeunesse d'Achille, caché parmi les filles de Lycomède jusqu'au jour où il doit faire éclater sa valeur invincible, l'enfance de Dionysos, élevé d'abord comme une fille, avant de signaler sa force et sa divinité[1]. Dans les deux cas, la vie molle ou voluptueuse précède la vie héroïque et les exploits merveilleux; il n'en est pas autrement dans la vie de Çâkya; il renonce aux délices du palais pour aller accomplir sa mission, et cette mission, dans son expression mythologique, n'est autre, on l'a vu, que la conquête de l'ambroisie. Kṛishṇa lui-même abandonne le Vraja pour tuer Kaṁsa, l'Asura, et ouvrir ainsi sa carrière épique[2]. Par ce qui a été dit plus haut du personnage de Kâma-Mâra, on a vu que les images voluptueuses communes aux deux légendes indiennes se ramènent sans effort à la même source, au même domaine mythologique que les pâturages et les troupeaux :

[1] Comp. encore la légende déjà citée du Kâṭhaka sur la transformation d'Indra en femme parmi les Asuras.

[2] En quittant son obscur exil du Vraja, le héros renonce à l'amour des Gopîs; en revanche, c'est au pouvoir des *Bergers* et des *Voleurs* (Démons) que tombent, après sa disparition, ses femmes mal défendues par le seul Arjuna. *Vishṇu Pur.* V, 156-60. Comp. *Mahâbhâr.* XVI, 220 et suiv.

ce sont deux aspects d'un seul symbole, ou, si l'on aime mieux, d'un arrière-plan naturaliste identique[1]. La popularité, dans l'Inde, de chacun d'eux, pris isolément, n'a plus besoin de preuve; en se fondant dans un rapprochement appelé en quelque sorte par la nature même des choses, ils devaient fournir tous les éléments qu'ont mis en œuvre l'histoire de Krishṇa, et, sous une forme moins nette, moins reconnaissable, l'histoire du Buddha. On voit ainsi que la prison où est enfermé le héros avec sa mère est au fond parfaitement identique avec le théâtre de ses amours. La divergence qui frappe d'abord entre la version brâhmanique et la version buddhique s'explique et se résout sans peine; loin d'ébranler nos rapprochements, elle les confirme, elle fournit l'occasion d'une épreuve d'où ils sortent sans atteinte.

Par leur signification primitive, ces traits divers, emprisonnement, exposition, exil parmi les bergers et les troupeaux, s'appliquent aussi bien au héros solaire qu'au représentant du feu du ciel; ils caractérisent d'une façon générale un des aspects de la

[1] *Ṛig Ved.* X, 30, 5. «Soma se joue parmi les Âpas comme un homme parmi de belles jeunes femmes;» dans une description de l'orage, l'*Atharvan* (IV, 15, 10) nous montre Agni «apâṁ... tanûbhiḥ saṁvidâna;» c'est le rôle du Gandharva, soit igné, soit solaire, parmi les Apsaras (cf. le mémoire de M. Kuhn). — C'est pour cela que parmi les femmes de Krishṇa figure Jâmbavatî, la fille du roi des singes ou des ours (cf. plus haut); pour cela encore que les Gopîs apparaissent revêtues de la «triple couleur» (jaune, noir et rouge) de Pṛiçni, etc. la vache tachetée du nuage, *Hariv.* 3528.

lutte, sans cesse renouvelée, de la lumière et des ténèbres. Dans le cas spécial de Kṛishṇa, l'ensemble de la légende permet peut-être une plus grande précision. C'est surtout à l'Agni atmosphérique que se rattachent les images voluptueuses comme celles qui ont reçu dans la légende kṛishṇaïte une place si importante; c'est entre lui et l'asura que sont disputées les nymphes du nuage. Mâyâvatî ou Rati appartient tour à tour à Çambara et à Pradyumna; de même les seize mille femmes de Naraka passent du harem du Maṇiparvata dans le gynécée de Kṛishṇa[1]; et le héros est obligé, à l'occasion, de disputer les bergères au démon ravisseur[2]. En les examinant de ce point de vue, les récits relatifs à Kṛishṇa s'expliquent pour la plus grande part sans effort. L'identité de nom entre le dieu et l'asura[3] se justifie par une

[1] Les femmes et les oiseaux (éclairs) suivent de même Indra victorieux de Vṛitra (*Ṛig Ved.* I, 103, 7). — On peut, à ce sujet, comparer quelques traits d'une légende du Padma purâṇa (dans *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* 1842, p. 1129 et suiv.); elle offre un curieux mélange d'éléments kṛishṇaïtes et buddhiques où semble percer un souvenir lointain de la parenté des deux histoires.

[2] L'épisode de Çaṁkhacûḍa, *Bhâg. Pur.* X, 34, 25 et suiv.

[3] Depuis le *Ṛig Veda* jusqu'aux écrits buddhiques, nous trouvons le nom de Kṛishṇa attribué à des êtres démoniaques; cette application n'est pas moins naturelle que l'emploi, tout semblable, de Nîla, Kâla, etc. Cf. encore *Ṛig Ved.* I, 46, 10, où Soma «le noir» (*asita*) «resplendit avec sa langue.» Pour cet aspect semi-démoniaque de certains dieux, cf. par exemple le personnage de Kuvera (Weber, *Ind. Litteratur,* p. 119). Point n'est besoin de remarquer que plusieurs des avatâras de Vishṇu, le sanglier, le lion, sont empruntés au même ordre de symboles. Par là s'expliquent plusieurs scènes de la vie de Kṛishṇa, comme l'épisode du Govardhana où il paraît cachant les vaches sous la montagne nuageuse et les abritant contre

certaine parenté de signification et d'origine; avec le nom de Kṛishṇa, sa couleur, sombre malgré l'éclat qu'il répand autour de lui, la guirlande de fleurs qui orne sa poitrine (cf. plus haut), s'appliquent également à un dieu de la foudre. Sa mère Devakî, l'Apsaras «joueuse» (voy. ci-dessus)[1], convient fort bien à ce rôle. Les exploits de sa jeunesse ne sont pas tous également caractéristiques; ces variantes de la vieille lutte céleste sont, sous toute espèce de modifications et de transformations secondaires, attribuées à tous les héros; il en est pourtant d'assez significatifs. Quand le jeune dieu tue Pûtanâ, la Râkshasî, en lui coupant la mamelle et en épuisant son lait qui s'écoule avec son sang, c'est bien le feu du ciel qui déchire le sein gonflé du nuage et en répand sur la terre tout le suc[2]. Les deux arjunas que renverse, en passant entre eux, le jeune Kṛishṇa,

les coups d'Indra; la fréquente comparaison de Kṛishṇa avec le nuage (par exemple, *Hariv.* 3405) prend ainsi une signification nouvelle. Le nom de Keçava, le *chevelu*, a une semblable origine (cf. dans l'*Atharvan* les génies malfaisants de même nom). Ce trait rappelle la «chevelure noire» (nîlaçikhaṇḍa) de Rudra (*Atharva Ved.* XI, 2, pass.). Mahâdeva-Rudra participe de son côté à la nature voluptueuse de Kṛishṇa (cf. par exemple *Mahâbhâr.* XIII, 742). Comme Rudra avalant le poison (feu) céleste, Kṛishṇa «boit» le feu qui embrase le Vraja, *Bhâgav. Pur.* X, 18, 12.

[1] Le père de Devakî, par sa qualité de Gandharva (*Mahâbhâr.* I, 2704, cité dans le *Petersb. Wörterbuch*), confirme cette interprétation.

[2] Suivant le *Hariv.* 3429, Pûtanâ tombe à terre «vajreṇevâvadâritâ.» L'aventure des laitages de Yaçodâ répandus ou donnés aux singes (cf. plus haut) par Kṛishṇa (*Bhâgav. Pur.* X, 9, 1 et suiv.) paraît empruntée au même symbolisme.

et qui, tombés, ressemblent à des « nuages épuisés d'eau [1], » dont la perte enfin jette dans le Vraja un si grand trouble, appartiennent, à coup sûr, à la catégorie des arbres atmosphériques. Le « rire » du héros parmi les débris convient particulièrement au dieu de la foudre [2]. Cette signification du rire de Kṛishṇa se trahit avec toute la netteté désirable dans un passage de l'épopée. Pour manifester sa grandeur, il « laissa éclater un rire sonore . . . ; et, comme il sourit, les dieux, sous forme d'éclairs, hauts d'un pouce, resplendissants comme le feu, s'échappent de lui [3]. » Suivant un autre récit du Mahâbhârata et du Vishṇu purâṇa [4], Balarâma et Kṛishṇa ne seraient qu'une incarnation de deux cheveux, l'un blanc, l'autre noir, du suprême Hari. Personne, plus que Wilson [5], ne sera tenté de prendre au sérieux l'interprétation plus ou moins mystique des commentateurs. Si l'on cherche le sens originaire de cette fiction, on se souviendra d'abord des ṛishis Vâlakhilyas, nés des poils de Brahmâ, et qui par leur

[1] *Hariv.* 3464.

[2] Comp. le rire terrible de Mahâdeva (*Mahâbhâr.* XIII, 749). Sur cette signification mythologique du rire, on peut voir Schwartz, *Urspr. der Mythol.* p. 109 et suiv. et pass. et quelques-uns des faits rappelés par M. de Gubernatis, *Zool. Mythol.* I, 249 al. — La flûte (*veṇu*) de Kṛishṇa dont les sons remplissent le Vraja et *affolent* les bergères (*Bhâgav. Pur.* X, 21 al.) est de même origine (comp. plus haut la flûte des Maruts).

[3] *Mahâbhâr.* udyogap. v. 4421 et suiv. cité ap. Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 220.

[4] Les textes sont cités par Muir, *loc. cit.* p. 256 et suiv.

[5] *Vishṇu Pur.* éd. Hall, IV, 258, 259, note.

taille naine, par leur séjour dans l'arbre atmosphérique, se comparent naturellement à ces dieux que nous venons de voir paraître « de la hauteur d'un pouce et sous forme d'éclairs[1]. » J'ai eu occasion de rappeler précédemment le symbolisme du cheveu dans les peintures mythologiques de l'orage. Utaṅka voit, dans le Nâgaloka, les femmes tisser de « fils blancs et noirs » l'étoffe dans laquelle elles enferment la roue solaire[2]; la double couleur paraît en effet exprimer l'aspect double et mobile, sombre ou éclatant, de la foudre. Il n'est pas jusqu'au rapprochement étroit et constant de ces deux vies presque jumelles de Kṛishṇa et de Râma qui ne confirme cette interprétation. Il se justifie par les mêmes conceptions qui, exprimées dans le nom de Yama, l'Agni céleste, se prolongent dans l'association de Râma et de Lakshmaṇa, de Romulus et Remus, etc.[3]. Par le lien direct que la légende lui suppose avec le serpent Çesha, par son arme, le soc de charrue, par le goût particulier que plusieurs récits lui prêtent pour le breuvage céleste, par tous les traits enfin qui lui sont propres, le personnage de Râma

[1] Sur le nain dans l'orage, comp. Schwartz, *opp. laud.*

[2] *Mahâbhâr.* I, 806.

[3] Voyez, sur les naissances jumelles dans l'orage, les remarques de M. Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne*, p. 181 et suiv. (die Gewittergeburt im kreuzweis hervorspringenden Blitzfunken, p. 181, cf. p. 189; et comp. les « kreuzweise zusammengebundenen Haare, » qui figurent dans certaines légendes du chasseur infernal, Schwartz, *Der heutige Volksglaube*, p. 44 et suiv. etc. et p. 249 de l'ouvrage précité).

a sa place marquée dans cette classe mythologique[1]. Il va sans dire qu'il ne faut pas chercher dans toutes les parties de la légende de Kṛishṇa la mise en œuvre conséquente d'une inspiration unique, la peinture homogène d'un type naturaliste toujours transparent; je pense seulement que l'on peut préciser dans ce sens la nature propre et originaire du personnage de Kṛishṇa. Elle donne la clef des éléments les plus essentiels, les plus caractéristiques de sa prétendue histoire, de sa naissance, de sa pa-

[1] Il est aussi à l'occasion représenté comme l'amant des bergères, *Bhâgav. Pur.* X, 65, 17 et suiv. — Quant à son nom de Bala, l'analogie de Kṛishṇa pourrait faire penser qu'il avait aussi primitivement une signification plus spécialement démoniaque, et que la forme Bala n'est qu'une altération de Vala, être védique lié par son nom et par son rôle avec Vṛitra. Cela est certain par exemple pour le Bala épique, ennemi d'Indra. On peut comparer à ce sujet des remarques de M. Kuhn, *Zeitschr. für die Wissensch. der Spr.* I, 287. Quoi qu'il en soit, plusieurs détails favorisent le rapprochement de ce Râma avec le Râman, Râma-qâçtra des Pârsis (Weber, *Râma Tâpan. Upan.* p. 275, note). Ce génie «atmosphérique» (il est donné comme représentant de l'air) est tout spécialement chargé de la protection des «pâturages» de Mithra; il passe pour présider aux sensations du «goût» (Spiegel, *Yaçna* (Uebers.), I, 9); dans une invocation (Spiegel, *Khorda Avesta*, p. 6, 7), il est cité entre «le coup qui vient d'en haut» (la foudre), et «l'oiseau (solaire) qui règne dans les hauteurs;» il est invoqué comme le «distributeur des eaux» (*Râm-yest*, pass. comp. la légende de la Yamunâ), invoqué par les filles qui désirent un époux. Sa lance brillante (*Râm-yest*, 48), sa cuirasse d'or, son char d'or, etc. rappellent et l'arme et la couleur dorée de Balarâma (cf. en général sur Râman, Spiegel, *Avesta* (Uebers.), III, p. XXXIV). Il me semble trouver dans ce rapprochement une preuve de plus (voy. ci-dessus) que le frère de Kṛishṇa représente effectivement dans l'Inde le type le plus ancien de ce personnage multiple de Râma.

renté, de sa fuite, de sa vie parmi les bergers et de ses amours. Au reste, ces premières origines du héros intéressent assez peu notre objet présent; qu'il soit le représentant du feu atmosphérique ou un nom du héros solaire, quelque prototype enfin que l'on lui cherche, la question n'est après tout que secondaire. Ce qu'il m'importe de constater, c'est la connexion qui existe, pour une partie importante de leur carrière, entre la légende du Buddha et celle de Kṛishṇa. On a vu d'ailleurs que l'interprétation mythologique des récits en question, autorisée par les traditions analogues des mythologies congénères, rend compte non-seulement de chaque récit pris à part, mais des divergences même qui, parmi d'importantes similitudes, distinguent les deux versions.

Si la scène est purement légendaire, que dire du lieu, de la ville de Kapila, où la placent les récits? La couleur symbolique du nom, les données vagues des sûtras sur cette cité[1], ont dès longtemps inspiré des doutes sur sa réelle existence; rien ne la confirme dans la littérature brâhmanique. M. Weber[2] a vu dans ce nom l'expression allégorique de l'influence du sâṁkhya sur le buddhisme; et il est certain que la légende buddhique l'explique elle-même par la proximité de l'ermitage du ṛishi Kapila[3]. L'existence, attestée par les pèlerins chinois, d'une ville ruinée et de stûpas commémoratifs de la vie

[1] Burnouf, *Introduction*, 143, note.
[2] *Indische Litteratur*, p. 248. *Indische Stud.* I, 435.
[3] Cf. Bigandet, *loc. laud.* p. 10 et suiv. *Ind. Stud.* V, 417.

du Bodhisattva prouve seulement que la légende s'était localisée dans la région où l'on cherche Kapilavastu. Bien loin de démontrer la vérité historique des événements qu'y place la tradition, elle ne prouve même pas qu'il ait jamais existé une ville portant effectivement le nom de Kapilavastu; il serait en revanche excessif d'en nier la possibilité. Quoi que l'on juge à ce propos, deux points paraissent hors de doute: c'est d'abord que la « ville, » la « ville excellente, » la « ville sans supérieure » du *Lalita Vistara*[1], dans la signification première et l'inten-

[1] Ce caractère particulier, cet emploi en quelque sorte typique et abstrait de *pur* ou *purâ* dans le *Lal. Vist.* (par exemple 188, 13; 204, 1; etc.) remet en mémoire l'emploi analogue de *pur* rapproché de *purusha;* ainsi le *Bhâgav. Pur.* (VII, 1, 10) parle des *puraḥ* que crée Hari pour la demeure, l'incarnation de Purusha. L'hymne de l'*Atharvan* souvent cité nous a montré de même le Purusha habitant la « ville » (*pur*) de Brahmâ; c'est la « ville d'or » *hiraṇyapur.* Il me paraît fort possible que « Kapilavastu » n'ait été d'abord qu'un synonyme de cette dénomination, la ville d'or de l'atmosphère étant bien connue dans la légende indienne (outre le passage des *Ind. Stud.* cité plus haut, cf. encore II, 310, et comp. dans la légende Jaina la « ville de Vishṇu, » *Padmanâbhanagara,* où régna Gomateçvara Svâmin et qui contient une statue prodigieuse du saint, recouverte par les eaux (atmosphériques) au sein desquelles on la peut de temps en temps apercevoir, *Asiat. Researches,* IX, 256, 260). C'est ce que confirme peut-être l'explication de ce commentateur chinois (ap. Beal, *Cat. of Buddh. script.* p. 127, note) qui entend Kapilavastu : « the city of excellent merit or virtue, » si l'on admet qu'il a transporté au moral l'idée de l'éclat et de la splendeur sensibles (cf. ch. I, p. 149). En tout cas, suivant la remarque de J. Schmidt (*Geschichte der Ost-Mong.* p. 310), Kapila dans les légendes apparaît toujours comme le nom d'une ville et non d'un royaume. Dans l'inscription, moderne il est vrai, de Chittagong (*Asiat. Researches,* II, 384), Çuddhodana est roi du Kailâsa, la montagne mythologique.

tion originaire de la description, désigne non pas telle ville de la terre, mais la ville, la forteresse de l'atmosphère. D'autre part, il est à coup sûr très-tentant de reconnaître dans le nom de Kapilavastu une trace nouvelle des liens qui rattachent le buddhisme et le sâm̃khya, le Buddha et Kapila. Je reviendrai plus bas sur cette dernière considération; il me suffit quant à présent de remarquer que le caractère à demi-allégorique, sinon entièrement fictif, de la patrie de Çâkya est loin d'infirmer les observations qui précèdent sur la valeur purement mythologique des scènes qui s'y déroulent.

La tribu des Çâkyas n'a pas une individualité ni une réalité plus saisissables. Non-seulement elle est tout à fait inconnue aux sources brâhmaniques [1], ce qui se pourrait expliquer, mais nous n'obtenons sur elle que des données absolument légendaires. Elles n'ont même pas le mérite de l'originalité. La généalogie des rois de cette famille, fournie tant par les livres du Sud que par ceux du Nord, n'a à coup sûr aucune espèce d'autorité [2]; c'est une simple variante des listes de l'épopée, et plus spécialement [3] de la généalogie de Râma. Justement, la dynastie particulière des Çâkyas commence par

[1] Wilson, *Journ. Roy. Asiat. Soc.* XVI, 247.

[2] Lassen, *Ind. Alterth.* II², 1199 et suiv. — Cf. *Ind. Stud.* V, 412 et suiv. où se trouvent citées les sources sur ce sujet.

[3] Cf. Sykes, *Journ. Roy. Asiat. Soc.* VI, 297 et suiv. Le lien que l'on suppose à cette famille soit avec les Mauryas, soit avec les Pâṇḍavas (Lassen, *Ind. Alterth.* II, 111) ne trahit pas moins une fiction intentionnelle.

une légende qui n'est qu'une contrefaçon de l'histoire de ce héros. Okkâka, pour remplir la promesse imprudente faite à une marâtre, bannit ses quatre fils et ses cinq filles qui vont fonder Kapilavastu, à l'endroit même où le ṛishi Kapila avait établi sa retraite[1]. Le nom de Râma est même expressément mentionné dans ce conte : la sœur aînée, abandonnée à cause de la lèpre dont elle est atteinte, est sauvée et guérie par un roi Râma qui, pour la même raison, a abandonné son royaume[2]. Il fonde avec elle la famille des Koliyas; ses fils s'allient avec les filles des Çâkyas et construisent la ville de Kolanagara, voisine et amie de Kapilavastu[3].

[1] *Ind. Studien*, V, 416, 417. Il est clair, par le rôle qu'y joue Kapila, que la légende relative à la disparition des fils de Apacara (Upacara) (Minayeff, *Gramm. pâlie*, trad. Guyard, p. XI et suiv.) n'est qu'une répétition secondaire du même récit, transportée dans un passé plus lointain; ce récit se retrouve, appliqué à une époque postérieure, dans le conte de ces quatre Çâkyas qui échappent à la destruction de leur race pour aller fonder dans l'Udyâna, etc. des dynasties nouvelles (Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 318). M. Minayeff (p. IX-XIV) me paraît exagérer de beaucoup la valeur propre de ces traditions buddhiques, quand il y voit un souvenir indépendant de l'immigration des Âriens dans l'Inde. Les prétentions intéressées que manifestent ces récits au nom des Çâkyas sont aussi peu fondées que celles de ces rois buddhiques dont parle Hiouen-Thsang (*Voyages*, I, 179; II, 207, etc.), jaloux de se rattacher à la famille du Docteur vénéré, comme d'autres chefs se donnaient pour ancêtre Nârâyaṇa, Kuvera ou tel autre dieu (*ib.* II, 77; 224; 210, etc.; cf. Köppen, *Relig. des Buddha*, II, 47).

[2] Râma est ici le père, et il laisse le pouvoir à son fils; comme le vrai Râma, il se refuse à rentrer, même guéri et père de nombreux enfants, dans la capitale où son fils le veut ramener. C'est encore une des variantes sans nombre de la légende de Daçaratha et de son fils.

[3] *Ind. Stud.* V, 418-420. Quant aux Çâkyas cités comme une des

Le même récit explique le nom des deux familles : c'est dans un bois de çâkas que se retirent, auprès de Kapila, les enfants exilés d'Okkâka [1]; quant aux Koliyas, ils doivent leur nom au kola dans lequel le roi Râma établit sa demeure et celle de sa femme. L'arbre reparaît, ainsi que nous l'avons vu, dans la légende de ces tribus : je veux parler de l'arbre « Tugendkern » dont il a été question précédemment. La signification mythologique n'en était point douteuse; elle est confirmée par une autre version du même récit. Nous y voyons les tribus sœurs entrer en lutte à propos des eaux de la Rohiṇî; le Buddha intervient pour rétablir la concorde [2]. Mais cette histoire même n'est qu'une autre forme de l'histoire fabuleuse des Nâgas de Lankâ et de leurs querelles, un conte tout naturaliste où le héros solaire apparaît pour séparer les armées menaçantes des démons nuageux [3].

tribus des Lichavis (ap. Csoma, *Asiat. Researches*, XX, 299), il est difficile de déterminer quelle est leur relation exacte à l'égard des Çâkyas, authentiques ou fictifs, de Kapilavastu.

[1] Une autre étymologie, de *çâkya* « possible, » ap. Csoma Körösi, *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* 1833, p. 387, n'est qu'un jeu de mots. Comp. *Foe koue ki*, 214 et suiv. Cette origine des Çâkyas rappelle les mythes qui font sortir l'homme de l'arbre; le sens qu'y a démontré M. Kuhn nous autorise à comparer les origines miraculeuses des Brâhmanes *Çâkadvîpîyas* dont le premier ancêtre « fut apporté du Çâkadvîpa par l'oiseau de Vishṇu. » (Colebrooke, *Miscell. Essays*, II, 179.)

[2] *Ind. Stud. loc. cit.* Hardy, *Manual*, 307.

[3] Le çâka, dans la cosmologie brâhmanique, caractérise un des dvîpas, auquel il donne son nom ; on remarquera que c'est précisément celui qu'entoure, dans le système, la mer de lait (*Vishṇu Pur.*

Le seul renseignement qui nous soit d'ailleurs transmis sur les Çâkyas est la tradition de leur entier anéantissement par le roi Virûḍhaka de Koçala[1], descendant par les femmes de la même famille. On a fait remarquer que c'est aussi un roi Virûḍhaka qui, dans le récit des Buddhistes septentrionaux, éloigne de Potala les ancêtres de la tribu[2]. Il est en effet singulier que la légende établisse ainsi un lien entre la destruction des Çâkyas et leurs origines, entre le delta de l'Indus et Kapilavastu. Ne faut-il pas, ici encore, constater une coïncidence curieuse entre la tradition buddhique et la tradition krishṇaïte? La Dvârakâ légendaire n'est fondée sur le bord de l'Océan et vers les bouches du Sindhu que pour devenir bientôt la proie des eaux; Krishṇa, comme le Buddha, assiste, peu de temps avant sa mort, et sans rien pouvoir empêcher, à la perte de tous les siens, qui s'entre-tuent. Dans cette histoire de la fin des Yâdavas, luttant dans l'ivresse, se

édit. Hall, II, 199, 200), l'expression la plus ordinaire de l'océan céleste.

[1] *Foe koue ki*, p. 193, et la note p. 187. Dans la Vie tibétaine (Schiefner, *Tibet. Lebensb.* p. 58 et suiv.), le récit est développé et surchargé d'incidents trop absurdes ou trop confus pour mériter l'examen.

[2] Köppen, *Relig. des Buddha*, I, 114, note; *Foe koue ki*, p. 215. L'analogie de la légende de Krishṇa défend à coup sûr de penser (Wilson et Weber, *Ind. Litteratur*, 249, note, 266) que la légende buddhique ait sa source dans la protection accordée au Buddhisme par les conquérants Çakas. Il serait plus difficile de décider si la faveur dont jouit le Buddhisme près des rois Çakas n'a pas contribué à la popularité du nom de Çâkya.

frappant avec des herbes qui entre leurs mains se changent en massues de fer, on reconnaît sans peine des traits empruntés au symbolisme atmosphérique; il n'y faut pas chercher les détails authentiques d'une action réelle.

Si ces deux légendes de la fin des Çâkyas et de la fin des Yâdavas se doivent nécessairement comparer, certains détails paraissent étendre jusqu'à la mort des deux héros la similitude et le parallélisme de leur destinée. Pris isolément, le récit des derniers moments de Çâkyamuni ne laisse pas que d'être fort étrange : il meurt d'une dyssenterie dont il se trouve atteint après avoir mangé un plat de viande de porc. Un pareil repas est si contraire aux prescriptions disciplinaires, si opposé à tout ce que la légende rapporte d'ailleurs des habitudes du Buddha, qu'il est impossible de n'y pas soupçonner quelque arrière-pensée, quelque intention significative. Il ne s'agit pas d'une nourriture ordinaire : au dire du sûtra, « parmi tous les êtres, Devas, Mâras, Brahmâs, ascètes, etc. il n'en est aucun qui, mangeant de cet animal, le pût digérer [1]. » De fait, le Buddha lui-même n'est pas plus heureux. Cependant, le repas terminé, il poursuit sa route; sur les bords de la rivière Kukuṭṭhâna, il se manifeste encore une fois, « brillant comme une flamme sans fumée ni cendres, » et ce prodige, ainsi qu'il l'explique à Ânanda, ne se produit qu'au moment du Nirvâṇa et lors de

[1] *Mahâparinibbânasutta*, ap. Turnour, *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* 1838, p. 1003.

l'acquisition de la Bodhi. Une dernière marche le conduit à Kuçinagara; c'est près de cette ville, dans un bois, sur les bords de l'Hiraṇyavatî, à l'ombre de deux arbres çâlas, pendant la nuit, que, après avoir passé par les divers degrés du dhyâna, il finit par entrer dans le nirvâṇa, sous une pluie de fleurs dont les arbres qui l'abritent couvrent son corps vénéré. « L'œil s'est fermé sur le monde ! » s'écrient les bhikshus désespérés; la musique divine remplit les airs, la terre tremble, et une sorte de « terreur » envahit le monde[1].

En comparant les derniers moments de Kṛishṇa et de sa famille, nous retrouvons, malgré toutes les différences du détail, la plupart des éléments de ce récit, mais avec une signification plus transparente. La scène est transportée sur les bords de la mer, qui en donnant asile au serpent Çesha, dont Balarâma reprend la forme, trahit son caractère atmosphérique; le tîrtha porte le nom de Prabhâsa, c'est-à-dire « splendeur. » Au moment de partir pour ce rivage prédestiné, le disque de Vishṇu et le char solaire de Kṛishṇa remontent au ciel; tous les or-

[1] *Loc. cit.* p. 1008, 1009. Le Nirvâṇa est une des parties de la légende pour lesquelles nous pouvons revendiquer avec le plus d'assurance une antiquité très-haute. Hiouen-Thsang (*Voyages*, I, 334) constatant la présence, sur le lieu qui passait pour en avoir été le théâtre, d'une inscription destinée à en « rappeler les circonstances, » n'a pas dû, dans les traditions qu'il rapporte à ce sujet, s'écarter à la légère d'une pareille autorité; or, bien qu'il ne le marque pas expressément, il y a apparence que, comme le stûpa voisin, la colonne remontait à Açoka.

nements des Yâdavas, parasols, cuirasses, etc. sont pris par les Rakshas[1] : la lumière est voilée par l'obscurité qui s'amoncelle. Les héros arrivent chargés de boissons et de viandes (v. 64); au milieu des chants et de la musique, une orgie ouvre la scène, et c'est dans l'ivresse que, se prenant de querelle, les guerriers engagent les uns contre les autres une lutte qui se termine par la destruction de la race entière[2]. L'arme dont ils se servent, ces herbes (*erakâ*) qui se transforment en massues, marquent assez qu'il s'agit d'une lutte céleste[3]; leur ivresse est celle que la légende prête si souvent aux êtres du nuage, Gandharvas, Centaures, Cyclopes, etc.; la musique céleste, le bruit du tonnerre, accompagne ou annonce le combat. Pendant ce temps, Râma demeure à l'écart dans la forêt; c'est là que Kṛishṇa le voit reprendre sa forme divine pour se replonger dans les eaux de l'espace; c'est dans la forêt, sous un arbre[4], que lui-même, blessé au

[1] *Mahâbhâr.* XVI, 53 et suiv.

[2] Le temps de la scène est le «moment où le soleil se couche.» (*Bhâgav. Pur.* III, 4, 2.)

[3] C'est le gui (mistel) qui tue Baldur, la paille qui, saisie par Nara, se transforme en hache pour tuer Rudra (*Mahâbhâr.* XII, 13274 et suiv.; cf. la paille dans l'histoire de Dambhodbhava, *ib.* V, 3459-3488), le kuça qui sert à tuer Vena (Kuhn, *Herabkunft*, p. 169); c'est dans le kuça que Garuḍa jette l'amṛita qu'il apporte aux serpents (*Mahâbhâr.* I, 1536, 1541, 1542); les crânes des démons tués par Indra se transforment en «karîras» (a thorny plant) (*Ind. Stud.* I, 412), etc.

[4] *Mahâbhâr.* v. 105, 112, 122. Sous un açvattha, d'après le *Bhâg. Pur.* III, 4, 8 et suiv.

pied, comme tant de héros de la foudre, avec le dernier morceau de la massue fatale, il rentre, à travers les phases du yoga, dans l'essence suprême. Grâce à ce récit, nous entendons pourquoi c'est parmi les « lutteurs » de la « ville au kuça [1], » sur les bords d'un fleuve, parmi les arbres, au bruit des instruments divins, et peu après l'anéantissement de sa race, que meurt le héros des Çâkyas. Le nom même du Prabhâsa tîrtha et la nature primitive du tableau expliquent assez ce suprême éclat qu'il jette avant de mourir [2]. Le parallélisme signalé par le sûtra entre ce moment et l'heure de la sambodhi est suffisamment justifié par le sens que nous avons reconnu à cet épisode. Enfin le trait le plus surprenant, cette indigestion qui cause sa mort, aurait son point d'appui dans le festin fatal des Yâdavas [3]. Le sanglier trouve fréquemment sa place parmi les symboles de l'orage [4]; et nous avons vu déjà par l'exemple d'un des Mahâpurushas de Varâha Mihira

[1] Cf. les noms *Gadâvasâna* (près de Mathurâ) et *Kuçasthalî* (synonyme de Dvârakâ) dans la légende brâhmanique, Lassen, *Ind. Alterth.* I, 773, note.

[2] Comp. la mort d'Héraklès.

[3] Dans le *Râmây.* (cité ap. Muir, *Sanskr. Texts*, II, 414 et suiv.), Agastya dévore l'asura Vâtâpi, sans en éprouver, il est vrai, le même inconvénient que le Buddha.

[4] Dans quelques passages védiques il semble, suivant la remarque de M. Aufrecht, être fait allusion à un sanglier, un sanglier destructeur (emushaṁ varâhaṁ) qui aurait servi de nourriture à Indra. Cf. Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 92, 81 (*Ṛig Ved.* VIII, 66, 10; I, 61, 7; VI, 17, 11). Sur l'opposition naturelle entre le sanglier et le dieu lumineux, on peut comparer plusieurs des faits rassemblés par M. de Gubernatis, *Zool. Mythol.* II, 1 et suiv.

que, dans cet ordre de peintures, la légende ne recule pas toujours devant les images risquées auxquelles se réfère la dernière maladie du Buddha.

Ces traditions dépassent, à vrai dire, la limite générale que je me suis tracée dans cette étude; il s'agit pourtant d'un récit conservé par tous les Buddhistes, consigné dans les livres canoniques, et je ne devais pas négliger de poursuivre, jusque dans cette ramification nouvelle, la trace de cette connexion, aussi importante que méconnue, entre la légende kṛishṇaïte et la légende buddhique. Je ne saurais davantage quitter ce sujet sans prévenir une objection générale : on la pourrait emprunter à certaines idées qui ont été récemment reproduites, avec une autorité considérable, sur l'âge du culte et les sources de la légende de Kṛishṇa.

Suivant M. Weber[1], il serait hors de doute que le personnage de Kṛishṇa a passé, pour arriver à son rôle divin, par plusieurs phases : la première serait l'âge du Kṛishṇa historique, le chantre védique de la Ṛiganukramaṇî, le docteur brâhmanique de la Châṇdogya upanishad; dans l'épopée, il est devenu le héros guerrier des Vṛishṇis : il y paraît d'ailleurs élevé déjà au rang de demi-dieu, « bien que les raisons de cette apothéose nous échappent encore. » Le voyage des trois brâhmanes au Çveta dvîpa, et les influences chrétiennes qu'ils auraient importées dans l'Inde firent le reste : par un rapprochement popu-

[1] *Ueber die Kṛishṇajanmâshṭamî*, p. 316 et suiv.

laire entre Krishṇa et Christos, la doctrine de la foi monothéistique (bhakti), inspirée par l'Occident, s'attacha au nom de Krishṇa, tandis que des légendes chrétiennes altérées et refaites sortirent les récits de l'enfance et de la jeunesse du dieu. Car « les amours de Krishṇa ... appartiennent spécialement à la phase moderne de ce culte » (p. 241).

Les faits qu'invoque M. Weber comme preuves d'influences chrétiennes ne sont pas, à vrai dire, bien nombreux; ils paraîtraient encore plus insuffisants si l'on faisait, autant qu'il convient, abstraction de la similitude purement accidentelle des noms. Les arguments sont empruntés surtout aux rites prescrits lors de la fête de la nativité de Krishṇa. Pour adorer ce jour-là le jeune héros, on le représente allaité par sa mère Devakî, dans un *sûtikâ-griha*, chambre d'accouchée, dressé tout exprès. Relevant tout ce qu'une pareille mise en scène a d'incompatible avec la légende qui sépare violemment, dès la première heure, Devakî de son enfant (p. 272, 273), insistant sur l'isolement de cette fête qui ne paraît pas se célébrer dans l'Inde pour d'autre personnage divin, appelant même à son aide l'analogie de certaines représentations figurées[1], l'auteur conclut à un emprunt fait aux cérémonies chrétiennes, à une copie de la « Madone allaitant. » La confusion, dans certaines sources, du sûtikâ-griha avec un gokula,

[1] Il m'est impossible de voir quelle force ajouterait au témoignage des prescriptions purâniques la comparaison de figures beaucoup trop modernes pour posséder aucune autorité indépendante.

une étable, contraire, elle aussi, aux données strictes du récit, lui paraît (p. 269) un signe de plus d'imitation chrétienne. Mais il faut se souvenir que le sûtikâ-griha doit, aux termes du rituel, contenir non pas seulement Devakî avec son fils et Vasudeva, mais aussi, et tout ensemble, les images des bergères, des serviteurs de Kaṁsa, gardiens de Devakî, des Apsaras et des Dânavas armés[1], de Yaçodâ et de Rohiṇî, sans compter des représentations de tous les exploits attribués à Kṛishṇa enfant (p. 268, 280 et suiv.). L'intention était donc non pas de donner un tableau fidèle des faits rapportés par la légende, mais de grouper dans un cadre unique tous les personnages qui y sont mêlés. Comment, dans cette donnée, séparer le nouveau-né de sa mère, distinguer[2] la prison et la demeure du berger? Et de quel poids est dès lors la nouveauté, illogique si l'on veut, de l'ordonnance? L'idée de représenter le jeune dieu au sein de sa mère est véritablement trop simple pour rien démontrer; il ne manque pas d'exemples pareils dans les représentations religieuses des Grecs[3]. Pour admettre, même en ce

[1] Ces Dânavas font en réalité double emploi avec les gardiens; les démons de tout ordre sont les vrais serviteurs de Kaṁsa l'asura.

[2] Autrement que par des signes symboliques comme les chaînes, etc. (p. 268).

[3] On remarquera surtout les faits cités par Welcker (*Griech. Götterl.* II, 790) relativement à Hêraklès «réconcilié avec Héra» et paisiblement allaité (d'après divers monuments) par la déesse que, suivant une autre légende, il aurait si cruellement blessée. Quant aux regards pleins de tendresse que le jeune dieu est censé tourner sur sa mère (M. Weber, *op. cit.* p. 252, 275, y paraît attacher un

point particulier, la vraisemblance d'une influence occidentale, il faudrait au moins que le type de la « Madone allaitant » eût conquis de bonne heure une importance religieuse ou au moins une popularité infiniment supérieure à ce que M. Weber est en état de prouver. Il ne demeure en somme de réellement comparable que l'association, dans les deux cas, du héros et des bergers, et la persécution par un chef ennemi. Mais la diffusion extrême d'un trait légendaire qui se retrouve dans toutes les mythologies, dans toutes les traditions épiques, enlève à ce dernier parallèle toute espèce d'autorité, toute force précise. Il reste sans doute des similitudes; elles se doivent peut-être expliquer par le commun héritage de légendes dès longtemps populaires; quant à une action directe d'un des récits sur l'autre, elle n'expliquerait rien, tant ils diffèrent. Nous avons d'ailleurs, pour la repousser, des raisons positives.

M. Weber[1] a lui-même extrait récemment du Mahâbhâshya divers exemples qui démontrent à tout le moins que, dès avant l'ère chrétienne, l'inimitié

prix particulier), ils me semblent amenés simplement par l'antithèse naturelle entre cet allaitement et l'allaitement si malintentionné et châtié si rudement de la perfide Pûtanâ.

[1] *Ind. Studien*, XIII, 348 et suiv. Plusieurs des passages en question avaient été relevés auparavant dans la brochure de M. Kashinath Trimbak Telang, *Was the Râmâyaṇa copied from Homer?* Tout récemment, et dans un article indépendant du travail de M. Weber, M. Bhandarkar (*Ind. Antiq.* 1874, p. 14 et suiv.) a institué la même recherche.

entre Kaṁsa et Krishṇa, la destruction du premier par le jeune héros était un sujet consacré de chants et de spectacles. Sans insister sur la synonymie de «Vâsudeva» et du «Bhagavat» dont il me paraît néanmoins faire trop bon marché (p. 350), la présence du nom de Govinda ne démontre-t-elle pas suffisamment que, avec le meurtre de Kaṁsa, le séjour parmi les bergers qui en est l'explication, la préparation inséparable, était à la même époque parfaitement connu et dès longtemps populaire? C'est de la même époque que date le témoignage d'Alexandre Polyhistor, d'après lequel les Brâhmanes adoraient Hêraklès[1] et Pan. Jusqu'à ce que l'on ait découvert dans l'Inde un héros à qui le dernier nom s'applique mieux, on nous permettra de considérer comme acquis, que, au commencement du premier siècle avant notre ère, Krishṇa était dans l'Inde l'objet d'un culte, et que les adorations populaires s'adressaient, comme à la période suivante, au compagnon des bergers, à l'amant des Gopîs, beaucoup plus qu'au héros épique du Mahâbhârata.

[1] Dans Hêraklès, M. Lassen, *Ind. Alterthumsk.* III, 355, retrouve Vishṇu; il paraît infiniment plus vraisemblable, en raison même de cette association avec Krishṇa, d'y voir Balarâma, à qui sa massue devait créer, aux yeux prévenus d'un Grec, une affinité, d'autant plus frappante qu'elle était extérieure, avec le fils d'Alcmène. Il faut, je pense, accepter la même synonymie pour l'Hêraklès dont parle Mégasthène, qui paraît seulement avoir confondu sous ce seul nom des légendes appartenant à plusieurs des avatârs de Vishṇu; c'est à mon avis pécher par trop de précision que d'identifier, comme l'a fait M. Lassen (*Ind. Alterth.* I, 795; II, 703, al.), cet Hêraklès avec Krishṇa.

Ce témoignage est d'autant plus important que l'on entend rabaisser davantage la date des légendes de cet ordre. M. Lassen, malgré ses opinions sur l'antiquité de la doctrine des avatâras et du culte de Kṛishṇa, semble aller sur ce point plus loin encore que M. Weber. C'est peu, pour fonder ce sentiment, de l'argument négatif emprunté au silence des ouvrages anciens qui nous sont parvenus. Quelle idée nous ferions-nous de la date et de l'importance du Buddhisme, si nous étions réduits aux témoignages de la littérature brâhmanique? On peut certainement distinguer dans Kṛishṇa un triple personnage; il ne s'ensuit pas encore qu'il s'agisse de trois aspects simplement successifs d'un même type, tant que l'on n'aura point démontré que, logiquement tout au moins, ils se déduisent et se développent l'un de l'autre. Or c'est tout le contraire qui est le vrai : un abîme sépare chacune de ces étapes de l'étape voisine, si l'on s'en tient à l'ordre supposé. Comment un poëte sacré, l'obscur disciple d'un certain Ghora, serait-il soudainement devenu le héros national d'un peuple important de l'Inde, le belliqueux auteur de tant de prouesses non pas seulement merveilleuses, mais clairement mythologiques? Comment ce guerrier placé si haut, dès la période épique, dans l'admiration et même dans le culte des Indiens, aurait-il été ensuite rabaissé au rôle d'enfant adoptif du berger, de compagnon des bergères, et mêlé dans des aventures risquées, qui ne laissent pas que d'inquiéter et d'embarrasser par-

fois ses sectateurs[1]? Il est clair que le premier acte tout au moins d'une pareille évolution n'aurait pu se produire que sous une pression puissante du sacerdoce; or il n'en existe aucune trace pour le cas présent dans la littérature sacerdotale que nous possédons; le culte de Kṛishṇa n'est point un culte brâhmanique, mais un culte populaire. En somme il ne paraît guère douteux qu'il faille retourner les termes. Kṛishṇa a dû être d'abord l'objet d'un culte secondaire, rattaché surtout, comme il est demeuré dans la suite, aux légendes de sa naissance, de son enfance et de sa jeunesse; localisé au début chez les Çûrasenas et à Mathurâ, ce culte lui aura valu de recevoir dans la légende épique des Kshatriyas, fixée dans l'épopée sous une influence brâhmanique, le rôle belliqueux qu'on lui connaît. De son côté, la caste brâhmanique, cherchant à se l'approprier, le mettait au nombre de ses chanteurs et de ses maîtres[2], en attendant que la diffusion toujours plus puissante de sa popularité la forçât à l'englober, à titre d'avatâra de Vishṇu, dans sa théorie nouvelle

[1] A défaut de récits explicites, il ne manque pas dans le Mahâbhârata d'allusions (le nom de Govinda, son éducation parmi les bergers, son rôle de protecteur des troupeaux, l'armée de pasteurs qu'il fournit à Duryodhana, etc.) qui témoignent de la préexistence des légendes mêmes que l'on ne raconte point en détail, au moins de tous leurs traits essentiels. (Cf. Lassen, *Ind. Alterth.* I, 768, 769.)

[2] Cela n'exclut pas l'existence, à l'époque védique, de Kṛishṇas et de Kṛishṇiyas réels d'où pourraient être issus le Kṛishṇa de l'upanishad et le Kṛishṇa de l'anukramaṇî; dans ce cas, l'épithète «Devakîputra» seule serait secondaire et manifesterait l'intention que l'on conjecture ici.

et dans ses modernes systèmes. Il ne faut point oublier que l'organisation des castes crée, à côté de la succession chronologique, une superposition non-seulement de classes sociales, mais de traditions et d'idées qui longtemps peuvent vivre côte à côte dans un isolement profond. Considérée de la sorte, l'histoire du culte de Kṛishṇa se résout en deux périodes que je ne voudrais pas non plus présenter comme nécessairement et rigoureusement successives : Kṛishṇa fut d'abord un dieu tout populaire dont le culte, plus ou moins étroitement localisé, se répandit peu à peu; puis identifié avec Vishṇu et admis au nombre de ses incarnations, il fut par le fait reconnu de la caste supérieure.

Il est possible, enfin, que des influences chrétiennes aient développé à son profit parmi les Indiens l'idée monothéiste et la doctrine de la foi; je n'en saurais cependant reconnaître une trace bien certaine dans la légende du voyage au Çvetadvîpa[1].

[1] Pour les idées de M. Weber à ce sujet, comp. surtout *Ind. Stud.* II, 398-400; *Kṛishṇajanm.* 318 et suiv. Il est certain que tous les éléments constitutifs de ce récit sont ou clairement mythologiques ou, dans leurs parties spéculatives, très-anciens d'origine (cf. ci-dessus au chap. II) : les uns et les autres appartiennent à l'Inde, en dehors de toute influence chrétienne. Autre chose est de savoir si l'usage qui en est fait ici, si leur mise en œuvre (la *Kâṭha upan.* I et suiv. nous montre, par exemple, Naciketas allant chercher dans le monde de Yama des enseignements philosophiques) trahit réellement une action de l'Occident, et conserve un vague souvenir d'emprunts faits aux doctrines chrétiennes. La question ne pourrait être définitivement tranchée que par des dates positives qui nous manquent. Les inductions sont fort périlleuses. On a essayé de montrer

Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse surtout quant à présent, c'est l'âge non pas tant du culte, moins encore d'une certaine forme du culte, que l'âge de la légende du héros, et plus précisément de cette partie de sa légende qui embrasse son enfance et sa jeunesse. Or ce récit a ses racines dans des images d'un naturalisme parfaitement authentique, il ne se peut isoler de plusieurs séries voisines des

(Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 248 et suiv.) dans les Pâṇḍavas les fauteurs du culte de Vishṇu-Kṛishṇa. Qui oserait voir dans ces «blancs» héros, que M. Lassen se représente d'autre part comme des nouveaux venus de l'Occident (*Ind. Alterth.* I, 800 et suiv.), les représentants d'une action chrétienne sur les idées religieuses de l'Inde? Il importe au moins de considérer que le personnage capital de l'épisode du Mahâbhârata est, non pas Kṛishṇa, mais Purusha Nârâyaṇa dont le nom de Vâsudeva décèle seulement l'action, partout évidente, de la secte des Pâñcarâtras; c'est pour cela que cette tradition put naturellement (et sans emprunt illégitime au culte kṛishṇaïte) servir aussi de point de départ aux sectaires de Râma (Weber, *Râma Tâp. Upan.* p. 277 et suiv.). En aucun cas, le passage en question du Mahâbhârata ne saurait impliquer les influences supposées que sur des vues doctrinales et abstraites (comme la doctrine de la *bhakti*, voy. Wilson, cité ap. Weber, *Râma Tâp. Upan.* p. 277, note). Ce terrain ne nous intéresse pas directement, il suffit de rappeler que, sur ce point, les conjectures de M. Weber ont trouvé un contradicteur dans M. Lassen (*Ind. Alterth.* II², 1117-1122). M. Lorinzer a en revanche cherché à en faire des applications nouvelles (*Die Bhagavad Gîtâ übersetzt und erläutert*); mais, en ce qui touche la *légende*, il est sans autorité propre, n'ajoutant aux idées de M. Weber que des affirmations emphatiques qui ne prouvent rien, avec un ou deux rapprochements qui sont d'une extrême et évidente fragilité; comme d'ailleurs ils se rapportent spécialement à la Bhagavad Gîtâ, je n'ai pas à les examiner ici. Encore moins ai-je à me défendre de partager en aucune mesure, sur de prétendus emprunts faits par la légende chrétienne à l'histoire de Kṛishṇa, des thèses absurdes, qu'on a eu le tort de chercher à renouveler récemment par des arguments ridicules,

mythologies congénères; si l'on y applique sans témérité, sans esprit de système, les procédés habituels de l'analyse mythologique, il se résout aisément en conceptions plus anciennes, et l'homogénéité que décèle l'ensemble démontre le développement normal et conséquent de toutes les parties. Plusieurs témoignages précis, en dehors de toute considération empruntée aux vraisemblances, attestent l'existence des éléments essentiels de la légende à une époque où il ne peut être question des influences que l'on conjecture; ces influences enfin s'appuient sur un nombre extrêmement restreint de faits très-peu concluants qui, par surcroît, ne touchent que des détails tout à fait secondaires. Il n'existe donc réellement aucun résultat acquis sur lequel on puisse fonder *a priori*, contre les rapprochements que j'ai essayé d'établir[1], une fin de non-recevoir.

[1] On en pourrait aisément grossir le nombre si, sortant du cadre qui m'est tracé ici, on s'engageait dans l'examen des récits secondaires, encore si imparfaitement connus. Je citerai seulement, à titre d'exemples, l'intervention du serpent Kâlika et de ses femmes (*Lal. Vist.* 350 et suiv.), qui n'a de sens que comme contre-partie de la victoire de Krishṇa sur le serpent Kâliya; la légende de cette bossue Khujjuttarâ (*Dhammap.* p. 168 et suiv. Fergusson, *Tree and Serp. Worsh.* 2° édit. p. 191) qui paraît proche parente de la Kubjâ de Mathurâ (*Bhâgav. Pur.* X, 42, 1 et suiv.); puis aussi ce fragment de conte du *Divya Avadâna* (ap. Burnouf, *Introduction*, p. 185, 186) où Çâkyamuni protége miraculeusement contre l'orage ses auditeurs et ses fidèles; la «montagne» où les Tîrthikas cherchent un abri rappelle encore la version originale du Govardhana.

(La fin à un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 13 MARS 1874.

La séance est ouverte à huit heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu, la rédaction en est adoptée.

M. Carlo de Landberg écrit de Beyrouth pour annoncer l'envoi des principaux ouvrages imprimés dans cette ville ainsi que du journal arabe publié par M. Bistani. Il se met à la disposition de la Société pour les recherches bibliographiques, etc. qu'elle voudrait lui indiquer. Il se propose de visiter le Khouzistan et de relever les inscriptions cunéiformes qui s'y trouvent.

M. Robert Cust remercie la Société de sa nomination comme membre, et lui offre ses services pour ses communications avec l'Inde.

M. Oppert signale l'inexactitude du terme *accadien* et justifie par des preuves philologiques et historiques le choix qu'il a fait du mot *sumérien* pour désigner le même dialecte ancien des inscriptions cunéiformes.

La séance est levée à neuf heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, février 1874. In-4°.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary*. Edited by Jas. Burgess. Part XXVI (vol. III), january 1874. In-4°. Bombay.

Par M. de Charencey. *Actes de la Société philologique*, t. I et II. In-8°.

Par l'éditeur. *La critique philosophique, politique, scientifique, littéraire*, publiée sous la direction de M. Renouvier. Troisième année, nos 1 et 2. Paris, 1874. In-8°.

Par l'auteur. *Indische Alterthumskunde*, von Chr. Lassen. Zweiter Band. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Mit einer Karte von Alt-Indien von Dr. H. Kiepert. Leipzig, Kittler; London, Williams and Norgate. In-8°, 1238 pages.

— *The Dirge of Coheletts* in Ecclesiastes XII, discussed and literally interpreted by the Rev. C. Taylor. London, Williams and Norgate, 1874. In-12, VII, 80 pages.

— *Memoir on the comparative Grammar of Egyptian, Coptic, and Ude*, by Hyde Clarke. London, Trübner. In-12, 31 pages.

— *Deux traductions du San-tsen-king* et de son commentaire. Réponse à un article de la *Revue critique* du 8 novembre 1873 par le marquis d'Hervey de Saint-Denys (Extrait du Ban-zai-sau). Genève, Georg; Paris, Leroux; Londres, Trübner, 1873. In-8°, 27 pages.

CORRECTION AU TOME VIII DES *PRAIRIES D'OR*.

Dans l'Avertissement de ce volume, page III, ligne 7, après les mots «quelques pages plus loin,» il faut corriger ainsi: «Son frère, Amr ben Leït, coiffé du bonnet infâme, est traîné devant le Khalife vainqueur.» L'omission de ces mots pourrait donner lieu à une erreur historique. On sait en effet que Yâkoub le Saffaride mourut dans le Khouzistân, et que son frère Amr fut fait prisonnier quelques années plus tard et conduit à Bagdad. C'est ce qui résulte du récit même de Maçoudi, p. 46 et 208.

DESTOUR OU CORPUS DES LOIS CIVILES DE L'EMPIRE OTTOMAN. 2 forts volumes in-4°, le premier de 830 pages, le second de 983 pages. Imprimerie impériale; Safer 1290.

Commencée sous la direction de Son Exc. Ahmed Véfyq Efendi, alors ministre de l'instruction publique, cette édition[1] est une œuvre entièrement nouvelle, différant totalement des précédentes, tant pour l'ordre que pour la forme; un grand nombre de lois et règlements ont été ajoutés à ceux déjà publiés; et l'on remarque, au bas des pages, de nombreuses notes expliquant le texte ou indiquant les références aux articles à consulter et aux dispositions législatives ultérieures, modifiant les précédentes. Il serait trop long de donner ici la liste complète des documents contenus dans l'ouvrage; nous nous bornerons à signaler, dans le premier volume : le *Khatti-chérif* de Gulkhanè, base fondamentale de la nouvelle législation; les huit livres du Code civil élaborés par la haute cour de justice; les lois sur la propriété dans ses diverses catégories, sa transmission, son acquisition par les étrangers, l'hypothèque, la vente forcée pour payement de la dette, les lois organiques de la haute cour de justice, du conseil d'État et des tribunaux civils; les codes de commerce, de procédure maritime, pénale; les lois sur l'organisation administrative des *vélâïet*, sur la compétence et la juridiction des tribunaux religieux, etc., en tout soixante-dix-sept lois ou règlements.

Le second tome, classé par ordre de matières, ce qui facilite singulièrement les recherches, contient les lois civiles relatives aux finances, aux vacoufs, à l'instruction publique, aux travaux publics, aux municipalités, à la douane, à la police, à la marine, à l'exercice de la médecine, et il se termine par les règlements organiques des patriarcats grec et arménien et du grand rabbinat; on trouve dans le règle-

[1] Cf. notre *Notice bibliographique* pour l'année 1282.

ment organique grec le montant des redevances dues par chaque siége épiscopal relevant de sa juridiction, la modalité de l'élection des synodes, des assemblées nationales, etc. en tout cent quatre-vingt-trois lois. Comme le précédent, ce volume est accompagné de notes au bas des pages et de tableaux.

On ne saurait louer assez le savant éditeur du soin apporté à cette importante et utile publication qui, d'ailleurs, nous l'avons déjà signalé, offre plus d'un progrès dans l'exécution typographique. A ce propos, il ne sera peut-être pas déplacé de mentionner ici, au sujet de la note de M. G. de Dumast, insérée dans le cahier février-mars de ce journal, touchant « certaines ponctuations à introduire dans les langues musulmanes, » que les *guillemets* sont adoptés dans les journaux de Constantinople, au commencement et à la fin de chaque ligne des *Khatt* et des discours impériaux, pour les signaler à l'attention du lecteur; la *parenthèse* est employée, soit dans le même but, soit pour indiquer un titre comme dans le *Destour,* ou un nom étranger, soit enfin avec la même valeur qu'en français; le *point d'interrogation* est également usité dans les journaux turcs de la capitale. Djevdet pacha, dans le sixième volume de son *Histoire ottomane,* a indiqué la fin des phrases par un *point;* feu Chinaci Efendi, dans ses *Proverbes ottomans,* a aussi fait usage du *point* à la fin des phrases, et du *guillemet* au commencement et à la fin des lignes et des citations de vers persans; enfin, dans ses *Versions de Molière,* Son Exc. Ahmed Véfyq Efendi a introduit le système presque complet de la ponctuation : les *points d'admiration* et *d'interrogation,* la *virgule,* le *deux-points* et le *point.*

BELIN.

Le Gérant :

JULES MOHL.

JOURNAL ASIATIQUE.

JUIN 1874.

OBSERVATIONS CRITIQUES

SUR

LES PRÉTENDUS TOURANIENS DE LA BABYLONIE,

PAR J. HALÉVY.

Depuis plus de vingt ans, les assyriologues admettent unanimement que le sud de la Mésopotamie et surtout la Babylonie auraient été primitivement habités par une population touranienne, parlant une langue qui se rattacherait au groupe ougro-finnois-turc; que ces Touraniens, nommés *Accadiens* par les uns, *Sumériens* par les autres, auraient inventé le système d'écriture cunéiforme et initié les tribus sémitiques, arrivées après eux dans la même région, aux arts les plus indispensables à la vie civilisée, de sorte que la civilisation assyro-babylonienne proviendrait de la fusion de deux races et de deux génies distincts dans une seule nationalité; enfin, que les Accadiens, identiques aux Chaldéens des auteurs, formant la classe sacerdo-

tale auraient employé leur idiome touranien dans les conjurations magiques et dans les rites les plus sacrés de la religion assyro-babylonienne.

Ces affirmations, les assyriologues les déduisent d'un certain nombre de documents découverts dans les grandes ruines de la Mésopotamie, documents rédigés en accadien et pourvus quelquefois d'une traduction interlinéaire en langue assyrienne.

Le témoignage des textes accadiens a paru péremptoire. Dans le groupe nombreux de savants qui cultivent actuellement l'assyriologie, le touranisme primitif de la civilisation babylonienne est regardé comme un fait acquis à la science. Même les savants allemands, qui accusaient au commencement une méfiance exagérée pour les résultats les mieux constatés de l'assyriologie, tiennent aujourd'hui le même langage, et admettent en général les conclusions citées ci-dessus, concernant les Accadiens et l'accadisme.

Un accord aussi parfait entre tant de savants ne manque pas d'être imposant. Il y a donc une certaine témérité à révoquer en doute des opinions qui sont considérées comme des axiomes. Ce n'est pas sans avoir longtemps réfléchi que je me suis décidé à faire connaître mes hésitations. J'ai tâché avant tout de me renseigner en communiquant directement avec les assyriologues que j'ai l'honneur de compter parmi mes amis. En leur exposant franchement les raisons qui m'empêchent d'accepter l'origine touranienne de l'écriture cunéiforme, je

n'ai point voulu contester le déchiffrement même des textes dits accadiens; au contraire, je me suis servi des résultats de ces déchiffrements pour démontrer que les textes en question, loin d'être rédigés dans une langue touranienne, sont des textes assyriens écrits dans un système particulier d'idéographisme qui, à cause de son antiquité, a été censé plus sacré que l'écriture purement phonétique. Voilà pourquoi, à mon avis, les prêtres assyro-babyloniens employaient de préférence le caractère idéographique dans les formules magiques et conjuratoires dont ils croyaient rehausser l'efficacité par la vertu mystique de l'écriture.

Les communications verbales entre mes savants amis et moi relativement à l'origine du système cunéiforme n'ont amené aucun changement dans nos convictions respectives, chacun de nous persistant dans sa première opinion. Mais, en attendant, l'accadisme a fait un pas décisif en avant. Des ouvrages pleins d'érudition et rédigés avec un talent remarquable font du contenu des textes accadiens la base d'une mythologie comparée des peuples touraniens. Ces textes découverts dans les palais des rois d'Assyrie et de Babylonie ne seraient rien moins que le répertoire des notions religieuses propres à la race ouralo-altaïque, le prototype du Kalevala finnois. A coup sûr, une pareille découverte est de nature à étonner les esprits les plus croyants et les plus impassibles.

Quel prodigieux pays que la Babylonie! Les

monuments trouvés en Grèce nous donnent seulement les idées conçues par les Grecs; l'Égypte, par la voie de ses monuments, permet d'étudier les Égyptiens seuls; la Phénicie s'obstine à ne nous faire connaître que ce que pensaient les Phéniciens; la Syrie, dans ses documents, parle des Syriens; l'Arabie des Arabes, etc. etc.; la Babylonie seule nous révèle, à côté de ses propres mystères, ceux des nations de la haute Asie, ancêtres communs des Tartares et des Finnois! Tout cela doit nous paraître fort étrange.

En présence de ce pas décisif fait par les accadistes, il n'est plus possible de différer l'exposition des quelques arguments qui me paraissent détruire la base même de leur système, savoir l'origine touranienne de l'écriture cunéiforme et surtout de ces textes curieux qu'on a nommés *accadiens* ou *sumériens*. Je voudrais ainsi fournir aux assyriologues l'occasion de réfuter les doutes que l'étrangeté apparente de leurs conclusions éveille dans l'esprit des personnes qui, comme moi, sont peu initiées aux délicates questions de l'archéologie; je voudrais provoquer des recherches plus approfondies qui, en diminuant de plus en plus les ténèbres qui enveloppent ce problème de l'histoire de la civilisation humaine, amèneraient infailliblement la lumière sur ce point.

Le sujet que nous nous sommes proposé d'étudier peut se résumer dans les trois questions que voici :

1° La langue accadienne, en supposant qu'elle existe, appartient-elle à la famille des idiomes touraniens?

2° Peut-on admettre l'existence d'un peuple touranien sur le sol de la Babylonie?

3° Les textes nommés accadiens constituent-ils une langue différente de l'assyrien, ou simplement un système idéographique inventé par les Assyriens eux-mêmes, à côté de l'écriture phonétique?

Si j'avais eu la prétention de trancher la question dans le sens favorable à ma propre opinion, j'aurais commencé par établir le caractère purement figuratif des documents prétendus accadiens, et les deux premières questions se seraient trouvées résolues d'elles-mêmes contrairement à l'opinion des assyriologues; mais une pareille prétention n'entre pas dans mon esprit, et je crois que la nature compliquée du débat exige qu'on aborde le problème par le côté matériel et linguistique, et qu'on réserve pour la fin l'examen des textes. Le lecteur sera ainsi graduellement préparé à entrer dans le cœur du problème et à juger lui-même de la valeur des preuves qui appuient l'une ou l'autre des deux opinions en présence.

I.

Les assyriologues[1] qui admettent l'existence réelle

[1] Nous nous sommes imposé le devoir de ne pas citer nominativement les savants dont nous combattons les opinions, mais pour l'érudition desquels nous professons la plus sincère admiration. Nos citations sont empruntées aux meilleurs ouvrages d'assyriologie pu-

de la langue accadienne croient y reconnaître un idiome touranien et plus particulièrement ougro-finnois. Ceci convenu, il en résulte pour eux ce fait certain que les conceptions religieuses des Accadiens doivent présenter, dans les traits généraux, une grande ressemblance avec la mythologie de la race ouralo-altaïque, dont l'épopée finnoise, le Kalevala, offre la forme la plus noble et la plus poétique. Il ne s'agit plus que de signaler entre les deux systèmes mythologiques les points sur lesquels l'accord est parfait, et d'expliquer ceux que les deux peuples ont développés d'une manière divergente.

Malheureusement, ces brillantes études sur la mythologie préhistorique de la race touranienne pèchent par la base, car il est facile de prouver, et c'est sur ce point que j'insiste surtout, que la langue accadienne n'a rien de commun avec la famille ouralo-altaïque et que, par conséquent, rien n'autorise à voir dans les conceptions religieuses des documents d'Accad des traits particuliers à l'antique religion touranienne.

Cette conclusion ressort avec évidence des inductions suivantes, fondées sur les particularités les plus caractéristiques des langues qu'il s'agit de comparer.

bliés en France et à l'étranger, ouvrages qui sont bien connus de ceux qui s'occupent de cette branche de l'épigraphie orientale. Le lecteur pourra donc vérifier sans peine l'exactitude de nos données et restituer à chacun des assyriologues l'opinion qui lui est propre et que, dans le but d'observer la plus stricte impersonnalité, nous sommes obligé d'attribuer à la généralité de ces savants.



1. Phonétique.

On sait que les textes nommés accadiens sont rédigés dans le même système d'écriture que les documents assyro-babyloniens. Or, cette écriture possède des signes spéciaux pour les articulations exclusivement sémitiques ח, ט, (ע), צ, tandis que les articulations les plus communes des idiomes touraniens font entièrement défaut dans le syllabaire accadien. On y cherche en vain toute la série des sons mouillés *tsch*, *tz*, *j*, *dj*, *ly*, *ny*, etc., les voyelles *o*, *u*, *eu*, qui jouent un rôle capital dans les langues touraniennes. On est étonné de plus de n'y trouver aucune trace de la loi d'harmonie entre les voyelles dures et molles qui domine dans une mesure plus ou moins grande dans les idiomes ouralo-altaïques connus. Il est vrai que les assyriologues ont cru découvrir un simulacre de cette loi dans les textes accadiens; mais le lecteur impartial aura peine à y voir autre chose que l'agglutination fortuite de différents idéogrammes. Le caractère fondamental de l'harmonie des voyelles dans les langues ouralo-altaïques consiste en ce que la voyelle du radical détermine celle du suffixe accolé, par exemple en hongrois *szám-nak*, *szám-ból*, *szám-hoz* « du, au nombre », et *szem-nek*, *szem-ből*, *szem-hez* « de, à l'œil ». Rien de semblable en accadien, où les postpositions à voyelle dure restent immuables après des radicaux qui se terminent par la voyelle *ê*, la seule de la série des

voyelles molles dont dispose la langue accadienne[1]. Encore moins trouve-t-on dans cette langue une différence entre les voyelles longues et brèves que quelques savants ont cru y apercevoir. En général chaque syllabe s'écrit séparément et ne se fond pas avec la syllabe précédente, ce qui rend impossible le renforcement des voyelles, tel qu'on le rencontre dans certaines familles linguistiques. Ainsi donc l'accadien, par sa phonétique seule, ne peut pas appartenir au groupe ougro-finnois, dans lequel les assyriologues veulent le classer.

Si nous passons de la phonétique à la grammaire, nous obtenons le même résultat négatif, impliquant une incompatibilité absolue entre l'idiome accadien et la famille des langues touraniennes.

2. Radicaux.

Les radicaux accadiens sont tous des monosyllabes, se terminant, soit par une voyelle, soit par une consonne simple, jamais par deux consonnes, comme il arrive dans les idiomes ouralo-altaïques, par exemple *most* «à présent», *nyólcz* «huit», *mind* «tout», *hóld* «lune», *szarv* «corne»; encore moins y a-t-il des radicaux polysyllabiques, qui ne manquent pas dans les langues ougro-finnoises. Les radicaux accadiens ne subissent aucune espèce de

[1] Il faut encore faire remarquer qu'en hongrois la voyelle *é* n'appartient même pas à la catégorie des voyelles molles, car elle comporte souvent le voisinage des voyelles dures, comme dans les mots *béka*, *méla*, *Béla*, etc.

mutation ni d'usure, et s'emploient indifféremment comme noms et comme verbes; dans les idiomes ougro-finnois, au contraire, la finale du radical se fond souvent avec l'initiale de la syllabe agglutinée, pour former avec elle un son unique, comme par exemple *vagyok* «je suis», *tessék* «qu'il plaise», pour *vanjok*, *tetzjék*; d'autres fois, c'est l'élément agglutiné qui est absorbé par la finale du radical, comme dans le magyar *örömmel* «avec joie», pour *örömvel*. Quant à la distinction entre le nom et le verbe, elle est absolue dans ces idiomes, et le passage d'une catégorie à l'autre exige l'intervention de certaines particules. Ainsi, par exemple, *szó* «parole, mot», et *szólni* «parler», *hely* «endroit, place», et *helyezni* «placer». De même un radical qui est verbal par sa nature ne peut devenir substantif qu'après s'être soudé avec une particule : *olvasás* «lecture», *élet* «vie», de *olvasni* «lire», *élni* «vivre». On voit par ces faits que le caractère constitutif des radicaux accadiens n'a rien qui rappelle les racines ougro-finnoises soit pour la forme extérieure, soit pour le rôle qu'ils jouent dans l'évolution de la pensée.

Considérons maintenant les mots entiers, et, en examinant les points les plus saillants de chaque partie de discours à part, tâchons d'obtenir une idée générale du singulier idiome d'Accad qu'on nous dit appartenir à la famille touranienne.

3. Flexion du nom.

Les flexions du nom accadien s'effectuent tantôt

au moyen de préfixes, tantôt au moyen de suffixes; nous parlerons de ces deux espèces d'agglutinatives dans le paragraphe que nous consacrerons aux prépositions. Ici nous appelons l'attention sur deux faits propres à l'accadien et qui se retrouvent, non dans les idiomes ougro-finnois, mais dans l'assyrien et les autres langues sémitiques; c'est d'abord le redoublement du radical pour marquer une plus grande intensité de l'idée fondamentale, par exemple : *mi* «noir, être obscur», *mi mi* «obscurité profonde», *bar* «lier, lien» et *bar bar* «faisceau.» Qui ne se rappelle ici la formation semblable de mots sémitiques, tels que גַּל «tourner» et גַּלְגַּל «roue», רַב «grand» et רַבְרַב «très-grand», אָדֹם «rouge», אֲדַמְדָּם «très-rouge»? L'autre fait remarquable dans l'accadien, c'est l'existence d'un état emphatique analogue à celui que possèdent l'assyrien et les dialectes araméens. Ainsi l'accadien *é-a* «la maison», *taq-a* «la pierre» offre un parallèle parfait avec les expressions assyriennes בְּתָא, אַבְנָא en face de l'état absolu בַּת, אֶבֶן. La formation d'un état emphatique est inconnue à toute la famille des idiomes touraniens. Les langues de cette famille, qui ont développé un article défini, le forment par le pronom démonstratif précédant le nom, comme par exemple en magyar : *az ember* «l'homme», *a tolvaj* «le voleur», tandis que l'élément accadien *a*, qui forme l'état emphatique, est un nom indépendant signifiant «eau, fils, père», etc.

Un autre trait qui caractérise la flexion du nom accadien consiste dans l'emploi de l'état construit con-

formément au génie des langues sémitiques. On sait que, dans ces langues, les deux noms mis en rapport de dépendance s'accolent étroitement l'un à l'autre, de façon que le nom déterminé précède le déterminant, par exemple : עֶבֶד מֶלֶךְ «serviteur du roi», בֶּן־דָּוִד «fils de David». La même composition se fait remarquer dans l'accadien *é-ungal* «maison du roi», *tur Enukitlal* «fils de Bel», expressions qui répondent respectivement à l'assyrien בִּת־שַׁר, אֲבַל־בֵּל. Les idiomes ougro-finnois possèdent par contre une désinence particulière pour marquer le génitif, désinence qui n'est supprimée que dans les compositions inséparables et seulement après le premier terme du composé. Pour exprimer l'idée de «la maison du roi», le Magyar dira : *a királynak háza* ou *a király háza*, même *háza a királynak;* le Turc : *sultânyṅ evi*, tout au plus *evi sultânyṅ;* mais ces deux peuples ne diront jamais tout court : *ház király, ev sultân*, comme il est de règle générale en accadien.

Je passe rapidement sur la désinence du nombre pluriel, qui est en accadien tout autre que la désinence usitée dans les langues ouralo-altaïques, et je m'arrête à la formation des noms abstraits, qui s'effectue en accadien par la préformante *nam*, par exemple : *namtur* «enfance», *namungal* «royauté». Une pareille formation répugne entièrement au génie des langues touraniennes. Ces langues forment les mots abstraits exclusivement par des suffixes; les expressions précédentes doivent se rendre en magyar par *gyermekség*, *kiralyság;* en turc par چوجقلق, قرااللق.

4. Adjectif.

Pour la position de l'adjectif, nous devons faire remarquer que l'accadien, contrairement à la construction régulière des idiomes ouralo-altaïques, fait précéder le substantif; ainsi *é gal* « maison grande », *an dan-ga-mes* « les dieux puissants ». C'est une nouvelle conformité avec l'ordre observé dans les langues sémitiques; l'assyrien, par exemple, dira de même בֵּתָא רַבָּא et אֱלָא רַבָּא, tandis que le magyar exigera une construction inverse : *a nagy ház, a hatalmas isten*, de même en turc بيوك او , قدرتلو ربّ.

5. Noms de nombre.

Parmi les sept noms de nombre accadiens que les assyriologues ont rapprochés des noms analogues dans les langues ougro-finnoises, les deux suivants : *kas* « deux » et *ge* « dix » peuvent se lire avec le même droit : *ras* et *u*, *bur;* trois autres : *essa* « trois », *para* « quatre », *sisna* « sept » ont grandement besoin d'être prouvés, et les assyriologues eux-mêmes ne sont pas d'accord sur leur existence. Parmi les deux qui restent, l'un, *śa* « cinq », n'a pas de ressemblance sensible avec le *viisi* finnois, le *besch* turc et le *öt* hongrois; l'autre, *id*, s'il est vrai qu'il désigne le nom de nombre « un », est une expression purement sémitique, comme on le verra plus loin.

6. Pronoms.

C'est sur les pronoms accadiens que les assyrio-

logues s'appuient avec une assurance qui nous étonne. Ils les trouvent conformes à ceux des idiomes touraniens. Ils semblent oublier un fait établi depuis longtemps par la linguistique, c'est que les familles de langues les plus diverses montrent souvent une grande similitude dans les pronoms. Il serait facile de retrouver dans les langues africaines, malaises et papoues toute la série des pronoms qu'on signale dans l'accadien. Quelle est la valeur de pareilles comparaisons? Elle est absolument nulle, et s'évanouit au moindre examen. Pour la comparaison entre les pronoms accadiens et ouralo-altaïques, l'illusion n'est guère possible. Ces derniers pronoms, ainsi que ceux de presque toutes les langues connues, représentent une catégorie de racines à part qu'on est convenu d'appeler des *racines pronominales;* les pronoms accadiens sont, au contraire, des mots entiers usités également comme noms et comme verbes, ce qui est inouï même dans les langues dépourvues de flexion, comme le chinois et le tibétain. Pour que l'affinité indiquée soit sérieuse, les assyriologues feront bien de nous signaler un idiome touranien dans lequel les pronoms personnels, fonctionnant en toute liberté pour les autres parties du discours, aient la même signification qu'en accadien. Ils nous diront par exemple dans quelle langue ouralo-altaïque le pronom de la première personne du singulier, prononcé suivant les dialectes *men, ben, mi, bi, én,* signifie en même temps « nom et nommer » comme l'accadien *mu;* le

pronom de la seconde personne, variant entre *sen*, *si*, *te*, *ton*, etc. a le sens de « tableau, joindre, connaître », qui est propre à l'accadien *za*. Ils feront la même recherche à propos des autres pronoms accadiens, dans le but de découvrir un phénomène semblable dans un idiome de la haute Asie. Jusque-là les rapprochements tentés entre les pronoms accadiens et ceux des langues ougro-finnoises ne peuvent pas avoir un caractère vraiment scientifique.

7. Verbe.

Le verbe accadien a déjà dérouté les assyriologues eux-mêmes. Un savant très-compétent dans ces matières a reconnu depuis longtemps qu'il n'y avait aucune ressemblance entre le mécanisme du verbe accadien et celui qui est propre au verbe des langues ouralo-altaïques. D'autres assyriologues font des efforts désespérés pour découvrir ici un lien commun. Il suffira pourtant d'indiquer la disposition générale des formatives dans le verbe accadien pour démontrer son incompatibilité absolue avec le verbe touranien.

Dans les idiomes ougro-finnois, le verbe est ainsi construit : radical — désinence du temps — suffixe personnel; par exemple, en magyar, *ir-t-am* « j'ai écrit », *néz-t-em* « j'ai regardé »; le même ordre est observé dans les verbes turcs ياز-د-م , باق-د-م , qui rendent les mêmes idées. Le verbe accadien s'agence, au contraire, de la manière que voici : préfixe personnel — radical, la désinence de temps fait entièrement défaut, absolument comme dans le verbe sé-

mitique, que l'accadien imite de toutes pièces. Ainsi, par exemple, l'aoriste accadien *in-lal* « il pesa » et au pluriel *in-lal-es* est formé comme les formes assyriennes יִ־שְׁקֻל et יִ־שְׁקְלוּ = יִ־שְׁקְל־וּ, qui ont le même sens.

Malgré cette divergence fondamentale, quelques assyriologues ont essayé d'assimiler certaines particules formatives des voix verbales en accadien à des particules qui modifient l'idée verbale dans les langues touraniennes. Il nous est impossible d'y trouver une affinité quelconque. Pour ne citer qu'un seul exemple, la particule *da* ou *ta*, qui marque le causatif, quoique identique en accadien et dans les langues touraniennes, est loin d'avoir la même origine: le radical cunéiforme signifie « intérieur » ou « pouvoir », tandis que le *da*, *ta* ouralo-altaïque offre la consonne du verbe qui signifie « faire », magyar *tenni*, turc ایتمك.

8. Préposition.

Aucune tentative n'a été faite jusqu'à présent pour comparer les adverbes ou les conjonctions de l'accadien avec ceux des langues de la haute Asie, leur dissemblance étant évidente sur tous les points. Le cas est différent pour les prépositions. Comme l'accadien emploie un certain nombre de postpositions, les assyriologues n'ont pas manqué d'y voir un touranisme manifeste. Cette remarque a eu certainement sa valeur au début de la science, bien que les postpositions ne soient pas une particularité des langues touraniennes seules; mais, dans l'état actuel de nos

connaissances, il est permis de trouver étrange qu'on insiste tant là-dessus, après que les textes accadiens nous ont fait connaître un chiffre incomparablement plus grand de prépositions. Où est maintenant le touranisme de l'accadien?

9. Vocabulaire.

Touchons enfin le dernier point de comparaison, les ressemblances lexicographiques. Tout le système du touranisme des textes accadiens repose sur de prétendues similitudes de vocabulaire. Eh bien, après vingt ans de recherches assidues, les assyriologues ont signalé dans les documents d'Accad seize mots hongrois, neuf mots finnois, ostiaques, ziréniens, votiaques, vogouls et mordvines, six mots turcs et deux mots mongols, résultat vraiment extraordinaire pour une langue qu'on annonçait comme destinée à « devenir le sanscrit des langues touraniennes! » Malheureusement, la plupart des mots supposés accadiens peuvent dès aujourd'hui être reconnus comme des expressions purement assyriennes, comme je le démontrerai dans la troisième partie de ce travail; d'autres mots n'ont aucune ressemblance appréciable avec ceux des idiomes qu'il s'agit de leur comparer, comme par exemple les mots accadiens *pe*, *si*, *dim*, *śi*, *sa*, *usar*, *id*, et leurs correspondants prétendus touraniens : *fül*, *szem*, *tö*, *szarv*, *sia*, *syriä*, *inty*; d'autres mots encore n'ont pas, dans l'une ou dans l'autre des langues comparées, la signification qu'on leur prête

pour le besoin de la cause : ainsi, par exemple, les mots accadiens *aï* et *din-gir-a* ne signifient pas « lune » ni « dieu » en général, comme nous l'assurent les assyriologues, qui les comparent avec les termes turcs آی et تنكری ; le premier indique le mois d'*Ab*, et le second, le dieu *Il* (אל l'Ilos des Phéniciens) particulièrement. Ajoutons que la leçon *dingir-a* du groupe qui compose le nom de Babylone est reconnue depuis quelque temps comme erronée ; ce mot doit donc être rayé de la liste. Enfin ces rapprochements ont le défaut capital de s'opérer sur les formes les plus modernes et les plus usées des vocables touraniens : ainsi, par exemple, le magyar *szem* « œil » est contracté de *silmä* conservé en finnois ; de même, la forme pleine du magyar *orr* « nez », qu'on a comparé à l'accadien *ar*, est très-probablement raccourcie de *khabar*, forme usitée en mongol. Il y a plus, une partie considérable des mots hongrois qui ont servi à la comparaison sont des termes empruntés à des langues étrangères et n'appartiennent pas au fond des idiomes touraniens; ainsi le mot *ország* « pays » est d'origine slave ; *pallos* « épée » appartient à l'allemand ; *hus* « viande » et *gerezd* « fendre » sont tirés du persan گوشت et du zend *geredha* « fente, grotte[1] ». Le lecteur sérieux se deman-

[1] Les mots empruntés aux dialectes perses sont beaucoup plus nombreux en hongrois qu'on ne le croit communément. Ils me semblent prouver que les Magyars, avant leur immigration en Europe, ont été, pendant longtemps, les voisins immédiats des Perses, probablement dans le Turquestan actuel, dont la population primi-

dera avec raison, si, après l'opération de défalcation que doit subir le chiffre exigu des termes mis en avant par les assyriologues, il en restera encore assez pour justifier la parenté supposée entre l'accadien et les idiomes de la haute Asie.

Les observations qui précèdent me paraissent prouver qu'il n'existe aucune espèce d'affinité entre l'idiome qui ressort de la lecture des textes cunéiformes, en supposant qu'il y ait là un idiome, et la grande famille des langues touraniennes ou ouralo-altaïques. Rien, sous le triple rapport de la phonétique, de la grammaire et du vocabulaire, ne montre une origine commune entre ces individualités linguistiques; mais, au contraire, une foule de traits propres à ces idiomes marquent chacun d'eux d'un cachet particulier et inconciliable. Si l'on admet ces prémisses, les conclusions à en tirer ne peuvent être que celles-ci : 1° les textes dits accadiens n'ont pas pour auteurs des individus de race touranienne; par conséquent l'invention de l'écriture cunéiforme ne peut pas leur être attribuée sans avoir d'autres preuves à l'appui; 2° on n'est pas autorisé à regarder les notions religieuses qu'on trouve dans les textes accadiens comme le type des croyances communes à la race ouralo-altaïque.

tive et aryenne n'a cédé que très-tard à l'invasion de l'élément tartare. M. le professeur Charles d'Ujfalvy a publié, dans son récent ouvrage, une petite liste des mots zendo-perses que je lui ai signalés dans le lexique hongrois (*Mélanges altaïques*, p. 6, note).

II.

L'existence d'un peuple civilisé, que les vicissitudes de l'histoire ont fait disparaître du sol natal, se révèle à la postérité par quatre voies différentes :

1° Par les monuments qu'il a laissés;

2° Par les noms géographiques dérivés de l'idiome qu'il parlait;

3° et 4° Par le témoignage des auteurs ou par la tradition locale.

Nous allons maintenant examiner si l'existence d'un peuple touranien sur le sol de la Mésopotamie, et particulièrement au sud de la Babylonie, peut être établie par l'une ou l'autre de ces preuves.

1. Monuments du premier empire babylonien.

Suivant les assyriologues, les Touraniens de la Babylonie avaient atteint un haut degré de civilisation avant l'invasion des Sémites. Ils ne sont pas seulement les premiers cultivateurs du pays et les inventeurs de l'écriture cunéiforme, mais ils sont, en outre, les créateurs d'une mythologie originale qui, dans les grands traits, ressemble aux conceptions religieuses du peuple finnois, conceptions que le Kalevala nous a conservées dans leur naïveté primitive. Le culte des esprits élémentaires, qui fait le fond de la mythologie finnoise et touranienne, a dominé dans la contrée d'Accad depuis les temps préhistoriques jusqu'à la fin de l'ancien empire babylonien. Sargon Ier, le fondateur du second em-

pire, environ 1900 ans avant J. C., introduisit pour la première fois la religion sémitique, qui supplanta graduellement la croyance touranienne, à l'exception de quelques rites très-vénérés qui se greffèrent sur la religion envahissante, de manière à la modifier dans une certaine mesure.

Voilà des données très-intéressantes et très-formelles. Malheureusement, nous n'avons pas réussi à en découvrir la source ni les garanties. Nous ne savons même pas comment les concilier avec les conclusions que l'examen des œuvres d'art du premier empire babylonien permet de tirer.

En effet, les musées d'Europe possèdent un bon nombre d'intailles et de statuettes babyloniennes, dont la fabrication, ainsi que l'attestent les inscriptions qu'elles portent, remonte aux plus anciens règnes du premier empire, et cependant ces monuments, à part l'air antique du travail, ne diffèrent en rien de ceux dont la provenance sémitique est hors de doute. Est-il possible que deux races aussi différentes l'une de l'autre que le sont les Sémites et les Touraniens aient développé séparément un art religieux identique dans la conception et dans l'exécution matérielle? Non, l'art babylonien, qui porte le cachet d'une puissante originalité, ne peut pas avoir pour auteurs deux races divergentes; il procède nécessairement du génie d'une seule race, et cette race ne peut être autre que la race sémitique, où les idées religieuses dont cet art s'est inspiré ont formé de tout temps le patrimoine

le plus sacré et le plus national. Les découvertes récentes opérées dans l'Asie antérieure ont suffisamment établi l'existence de l'art sémitique. L'art touranien, où est-il? A-t-on jamais démontré l'existence d'un art touranien?

2. Noms géographiques en Mésopotamie.

Ainsi donc, l'art du premier empire babylonien porte un caractère parfaitement sémitique; il donne un démenti formel à l'hypothèse des assyriologues, suivant laquelle cet empire aurait été composé d'éléments touraniens. Mais, sans insister plus longtemps sur ce résultat, tâchons d'aborder la question des noms géographiques qui ont survécu en Babylonie aux anciens habitants. A ce sujet, il nous sera permis de formuler une réflexion qui est sans doute venue à l'esprit de toutes les personnes qui se sont occupées du problème que nous étudions, quoique nous ne la trouvions exprimée nulle part. Un peuple qui a vécu pendant des milliers d'années dans un pays ne disparaît pas sans laisser de nombreuses traces de son existence, même à défaut de monuments et d'œuvres d'art. Il y a environ deux mille ans que la nationalité juive a disparu de la Palestine, et pourtant le voyageur y entend à chaque pas des réminiscences hébraïques. Je ne parle que des noms géographiques qui s'y sont perpétués, quoique sous une forme altérée. Et la France ne porte-t-elle pas, dans sa nomenclature géographique, l'empreinte des courants ethnogra-

phiques qui ont envahi son sol? Comment donc croire que le souvenir du peuple le plus civilisé et le plus original de la Babylonie se soit effacé jusque dans les noms des lieux qu'il habitait et des villes qu'il avait fondées, tandis que les noms propres d'origine sémitique se sont conservés jusqu'à nos jours? Que les assyriologues nous citent un seul nom de montagne, de vallée, de fleuve ou de ville qui soit emprunté à ce qu'ils appellent la langue touranienne!

3. Témoignages des auteurs.

J'abandonne à mes lecteurs le soin de tirer les conséquences de la totale absence de noms géographiques accadiens sur toute l'étendue de la Mésopotamie. J'ai hâte d'examiner les témoignages tant des auteurs étrangers que de la tradition locale relatifs aux antiques habitants de la Babylonie. Sur ce point, les assyriologues ont rappelé que la population de Babylone porte chez les auteurs grecs les noms de Chaldéens (Χαλδαίοι) et de Céphènes (Κηφήνες)[1]; ils ont donc pensé qu'il s'agissait de deux races différentes, et comme, selon l'avis général des historiens, les Chaldéens étaient « les plus anciens des Babyloniens, » ils se sont hâtés d'en faire des Touraniens et d'entendre sous la dénomination de

[1] Étienne de Byzance, au nom d'Hellanicus; voir s. v. Χαλδαίοι. Le nom de Κηφήνες rappelle involontairement le mot *kefa*, par lequel les Égyptiens désignaient les populations sémitiques riveraines de la Méditerranée. Hérodote appelle les Perses Céphènes (VII, 61).

Céphènes les envahisseurs sémitiques qui firent leur apparition plusieurs siècles plus tard.

Je crois que, si l'on veut attribuer au rapport d'Hellanicus la valeur d'une tradition authentique, rien ne s'oppose à ce que, sous la dénomination de Céphènes, on entende les Éthiopiens, c'est-à-dire les habitants de l'Arabie, nommés Kouschites dans la Bible; la tradition de l'auteur grec serait ainsi parallèle à la légende consignée dans la Genèse, où le Kouschite Nimrod est censé avoir régné en Babylonie. Mais l'identification des Chaldéens avec les Touraniens me paraît contraire aux résultats les mieux constatés de l'histoire, et je n'hésite pas à la repousser de toutes mes forces, car l'origine sémitique des Chaldéens n'est pas susceptible du moindre doute.

En effet, les Chaldéens, sous la forme de *Chasdéens* (כַּשְׂדִּים), sont souvent mentionnés dans les écrits bibliques; ils y sont toujours considérés comme les fondateurs de la ville de Babylone, qui est qualifiée de « fille des Chaldéens » (בַּת כַּשְׂדִּים) et la « superbe couronne de leur empire » (תִּפְאֶרֶת גְּאוֹן כַּשְׂדִּים). Quant à la langue que parlaient les Chaldéens, elle est formellement appelée אֲרָמִית « araméenne » dans Daniel, II, 4. L'auteur de ce livre, ayant vécu au temps d'Antiochus Épiphane, ne devait pas ignorer l'état des choses en Babylonie, pays sur lequel il pouvait se renseigner aisément auprès des nombreux pèlerins que le sanctuaire national attirait tous les ans à Jérusalem. En remontant vers

les âges les plus reculés du peuple juif, on voit les patriarches de la migration térachite, originaires de la Chaldée, porter des noms sémitiques : אַבְרָם, שָׂרַי, לוֹט, הָרָן, etc. et adorer un dieu יהוה dont l'origine araméenne est hors de doute. En Chaldée même, les noms des villes les plus antiques sont sémitiques, comme אוּר, אֶרֶךְ, Sippar (=ספר), appelée aussi *Pantabiblia*, et le nom de *Babylone*, dont les textes cunéiformes ont révélé la vraie étymologie בַּב־אִלָא « porte du Dieu Il »; l'élément בב est de plus particulièrement araméen; en hébreu et en phénicien, il est remplacé par le mot שער. Le récit de Bérose s'accorde en tout point avec les données bibliques. Suivant lui, Babylone a été peuplée par un grand nombre de tribus diverses, originaires de la Chaldée, et plongées dans la plus profonde barbarie. *Ἐν δὲ τῇ Βαϐυλῶνι πολὺ πλῆθος ἀνθρώπων γενέσθαι ἀλλοεθνῶν κατοικησάντων τὴν Χαλδαίαν. Ζῆν δὲ αὐτοὺς ἀτάκτως ὥσπερ τὰ θηρία.* Aussi voit-on que les noms des divinités qui se rattachent aux légendes cosmogoniques des Babyloniens portent tous une physionomie araméenne, comme, par exemple, Ὠάννης, Θαυάτθ, Βῆλ, qui répondent à עֲנוֹ, תַּהְוֹת et בֵּל, abrégé de בַּעַל. Dans les noms des dix rois chaldéens antérieurs au déluge transmis par Bérose, les assyriologues, auxquels la question touranienne ne suggérait pas les mêmes préoccupations qu'aujourd'hui, ont reconnu eux-mêmes que les noms des deux premiers rois de Chaldée, Alorus et Alaparus, représentaient les composés sémitiques איל־אור « bélier

de lumière» et אַלְף־אוֹר «taureau de lumière», et que ces deux noms à eux seuls étaient «décisifs pour le caractère de la liste[1].» Comme on voit, les meilleures autorités de l'antiquité sont unanimes pour constater l'origine sémitique des fondateurs du premier empire de Babylonie et de toute la civilisation qui y prit naissance. Il n'y a pas dans leurs écrits un seul mot qui fasse allusion à la participation d'une race non sémitique à la constitution de l'empire chaldéo-babylonien.

Et cependant les assyriologues formulent ainsi leur opinion : «Ni les Livres saints, ni aucune tradition antique ne parlent d'un établissement des Sémites à Babylone et dans les provinces voisines. Ce sont des Éthiopiens, des Céphènes ou des enfants de Kousch... qu'on y signale à côté des Chaldéens (= Touraniens) proprement dits; ces Kouschites, la première grande puissance politique, l'empire de Nemrod, il n'est pas question d'une invasion sémitique qui les ait supplantés.» N'est-ce pas là se refuser à l'évidence de la vérité et fausser l'histoire? N'est-ce pas là se mettre en contradiction avec ce qu'on a constaté et affirmé soi-même comme un résultat positif? Certes, les

[1] Disons toutefois que ces étymologies elles-mêmes sont un peu forcées et n'ont été produites que pour appuyer un système de chronologie mythique d'une solidité très-douteuse. Pour les noms de ces anciens rois chaldéens, une chose est sûre, c'est qu'un mot *alluru*, qui ressemble à l'*Alorus* de Bérose, se trouve dans un document assyrien; mais nous en ignorons encore la signification.

anciens ne parlent jamais d'une invasion sémitique en Babylonie, mais c'est précisément parce que les Sémites y étaient de tout temps et que les Kouschites y formaient l'élément envahissant et usurpateur. Dans la Genèse (x, 2), on lit qu'Assour, fils de Sem, le patriarche qui personnifie les plaines de la Mésopotamie et l'empire assyrien, habita primitivement la Babylonie et ne la quitta pour l'Assyrie que longtemps après l'établissement des Kouschites dans les grands centres du pays. Cela ressort clairement des mots מִן הָאָרֶץ הַהִוא יָצָא אַשּׁוּר וַיִּבֶן אֶת־נִינְוֵה וְאֶת־רְחֹבֹת עִיר וְאֶת־כָּלַח « De ce pays (de la Babylonie occupée par Nemrod) sortit Assour, et il construisit Ninive, Reḥobot ʿIr et Kalaḥ. » Les mots יצא אשור ne peuvent pas signifier « il (Nemrod) sortit. . . vers l'Assyrie »; il faudrait pour cela וַיֵּצֵא... אַשּׁוּרָה; puis, si Nemrod était le fondateur de l'empire assyrien, il l'aurait certainement désigné (je parle dans le sens de la tradition) d'après le nom d'un de ses fils, non d'après un personnage qui lui était étranger. Enfin la même tradition place la demeure primitive des Kouschites dans la partie méridionale de la péninsule arabe (Saba, Ḥavila, Regma); ils ne pouvaient donc arriver en Babylonie qu'en qualité d'envahisseurs et longtemps après que les indigènes sémitiques eurent fondé les villes principales. Aussi trouvons-nous que les quatre villes suivantes בָּבֶל, אֶרֶךְ, אַכַּד et כַּלְנֵה tombèrent les premières sous le joug des Kouschites et formèrent le noyau de leur empire (רֵאשִׁית מַמְלַכְתּוֹ), qui s'étendit plus tard sur toute la contrée.

Complétons les renseignements des auteurs sur le sémitisme des Assyro-Babyloniens et Chaldéens par une liste de mots tirés de ces dialectes qui se trouvent chez Hésychius. Nous y sommes invité par les explications qu'ont fournies récemment des assyriologues en quête d'étymologies touraniennes.

Ces savants, après de laborieuses recherches, ont réussi à mettre la main sur trois vocables dont l'origine accadienne leur paraît assurée, ce sont les mots suivants : Δαύκη, nom d'une divinité babylonienne citée par Damascius (*De Princip.* 125), qui répondrait à l'accadien *dav-ki* « maître de la terre »; Δελέφατ, nom donné par les Chaldéens à l'étoile de Vénus, écrit *dil-bat* dans les textes accadiens; Σεχές, nom de Mercure chez les Babyloniens, qui serait identique à l'accadien *sak-ve-sá*. Les sémitistes n'hésiteront pas, je pense, à s'inscrire en faux contre ces conclusions, tout en acceptant une partie des valeurs assignées. Δαύκη, comme le cunéiforme *dav-ki*, diffère fort peu de l'araméen דו־גא « maître de la plaine »; les deux termes de ce composé se rencontrent dans les inscriptions de Palmyre et de la Nabatène. Dans Δελέφατ, on reconnaît la forme araméenne דו־להבת « doué de flamme », désignation convenable de l'étoile du matin, tandis que l'expression dite accadienne *dil-bat* signifie « annonçant la mort »! Σεχές, enfin, rend assez exactement le nom nabatéen de Mercure qui s'écrit סכוא *Sakhwa* dans le Talmud. Nous faisons suivre ci-après quelques

autres mots d'une physionomie indubitablement araméenne.

Βαιάγις, fête chez les Assyriens; בי חנא.
Ἀδά, divinité babylonienne; עתא (Palm.).
Βελέβατος « étoile du feu »; בעל להבת « maître de flamme ».
Μίνδα (λόεσσας) « nombre »; מִנְדָּה· « mesure ».
Σαλαμβώ, divinité, Aphrodité; סלמבו (Palm. 1)[1].
Σαύη « monde »; צו., שו (Palm.)?
Σαώς « soleil »; שא[2].
Αἰδῶ « lune » chez les Chaldéens; עידא? (arabe عين).
Γαμάλ « chameau »; גמל.
Δαβόυλ, constellation de l'Ourse; דב־בול.
Διάλ « cerf »; דאיל.
Μολοβόβαρ, étoile de Jupiter; מלך כבר?
Σιδαν, nom de mois; סיון.

4. Traditions locales.

Les faits qui viennent d'être exposés me paraissent établir d'une façon définitive qu'il n'y a chez les auteurs qui ont écrit sur l'histoire de Babylone aucun indice de nature à faire supposer l'existence en Chaldée d'une population étrangère aux Sémites. Voyons maintenant si les Assyro-Babyloniens eux-mêmes font mention d'une race non sémitique qui aurait peuplé le pays euphratique et inventé l'écriture cunéiforme. Les nombreux textes, soit historiques, soit mythologiques, publiés et traduits à présent, et parmi lesquels figurent plusieurs listes de villes et

[1] Voir mes *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*, p. 103.
[2] *Ibid.* p. 103, 104.

des contrées connues des Assyriens, permettent d'affirmer que, sous le rapport linguistique, il n'y avait aucune diversité notable entre la généralité des Babyloniens et celle des Assyriens. Il est vrai que les assyriologues prennent l'expression « Sumer et Accad », qui forme souvent le titre des rois de Babylone, comme une désignation du dualisme ethnique qui aurait formé le fond de la population. Ils sont en désaccord seulement sur la correspondance de ces noms. La majorité des assyriologues voit dans *Accad* l'élément touranien et dans *Sumer* la partie sémitique; l'opinion contraire est soutenue par une autorité considérable dans cette matière. La discussion engagée entre les partisans de ces deux opinions différentes est intéressante à suivre; mais, au fond, elle me paraît oiseuse, car les termes *Sumer* et *Accad* désignent des divisions politiques et n'ont aucune portée ethnographique ou linguistique. Jamais, dans les souscriptions des tablettes conservées dans la bibliothèque d'Assourbanipal, il n'est question de traductions faites d'une langue à une autre, il y est fait allusion à la difficulté de la matière traitée ou bien à celle de l'*écriture*. Les tablettes grammaticales qui ont pour but de transcrire les expressions idéographiques dans le système phonétique, celles que les assyriologues nomment *bilingues*, portent souvent la souscription suivante : « Les tableaux élémentaires, par lesquels aucun d'entre les rois mes prédécesseurs n'avait expliqué cette écriture, les mystères du dieu Nébo..., je les ai inscrits sur des

tablettes que j'ai signées, disposées pour l'étude de mes serviteurs et placées dans mon palais.» (דִּף שַׂרְתִּ שַׁ אֲנָא שַׁרְנִי אַלְךְ מַחְרִי נְן שִׁפְרָא שֶׁאַתְ לַא יִחְזוּ נְמֵקִי נַבּוּ... אֲנָא דִּפִּי אַשְׁטֻר אַזְנְק אַבְרְיָא וְאָנָא תַּמַרְתִּ שִׁתַּשִׁי קְרב הֵיכָלִי אֲכְן.) On voit que le roi revendique seulement l'honneur d'avoir facilité à ses serviteurs l'intelligence de l'écriture idéographique à l'aide des transcriptions en écriture usuelle. S'il s'était agi de traduire des documents rédigés dans un idiome étranger et disparu depuis longtemps, il n'aurait pas manqué d'indiquer les noms et les qualités des savants babyloniens ou chaldéens qu'il aurait fait venir à Ninive, les moyens qu'il aurait employés pour contrôler l'exactitude de leurs traductions et de plus le motif qui l'aurait engagé à conserver le texte original accadien à côté de la version assyrienne. Il ne dit pas un mot de tout cela; il n'a fait que multiplier les copies des anciens textes de n'importe quel système graphique, tels qu'il les avait trouvés dans les bibliothèques d'Assyrie ou de Babylonie. C'est ce qu'indiquent les formules suivantes de souscription qui s'ajoutent indifféremment soit aux textes unilingues, soit aux textes dits *bilingues* : « Conformément aux tablettes et aux documents antiques des héros (?) des pays d'Assour et d'Accad » (כְּפִּי דִּפִּי וְתִלְמֵדִי לַבְּרִי גַבְּרִי אַשֻּׁר וְאַכַּד), ou bien « conformément aux tablettes et aux documents des anciens héros (?) d'Assour, de Sumer et d'Accad » (כְּפִּי דִּפִּי וּ..... לַבְּרִי גַבְּרִי אַשֻּׁר שֻׁמֵר וְאַכַּד). Comme cette dernière clause se trouve au bas d'un document astrologique rédigé en assyrien seul, il devient clair

que l'appellation *Sumer* et *Accad* indique des divisions territoriales en Babylonie et n'implique nullement une diversité de race ou de langue.

Parmi les arguments que les partisans de la dénomination de *langue sumérienne* ont produits pour soutenir leur thèse, je trouve un point qui est bon à noter, puisqu'il renverse à lui seul toute la théorie du touranisme. Il a été remarqué que, dans les textes touraniens les plus anciens, comme dans les textes postérieurs, «le mot *Samer* précède celui d'*Accad* et qu'il s'y écrit par les trois lettres KI-EN-GI.» A ceci les accadistes opposent une dénégation formelle; ils prétendent «qu'il n'est jamais question des Soumirs dans les inscriptions des antiques rois d'Our, rédigées dans cette langue et émanées de princes portant des noms qui appartiennent au même idiome, que le nom du peuple Soumir y est absolument inconnu.» Par conséquent, le titre du plus ancien roi connu d'Our [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform] ou [cuneiform] [cuneiform] *ungal ki-en-gi Akkad*, ne doit pas se traduire «roi de Soumir et d'Accad», mais simplement «roi de la contrée d'Accad»; ils citent, à l'appui de cette traduction, une tablette d'Assourbanipal (*W. A. I.* II, 39, 1, l. 9) qui enregistre dans les synonymes accadiens pour l'idée de «pays» la forme [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform], qui est à son tour identique à [cuneiform] [cuneiform] [cuneiform].

En présence d'affirmations aussi contradictoires, quel parti prendre? Le nom de *Soumir* figure-t-il

oui ou non dans les antiques documents supposés touraniens? Je me suis longtemps posé cette question, et, pour me rendre compte de l'état des choses, j'ai voulu recourir aux documents mêmes, et, par une étude attentive, j'ai acquis la certitude qu'on a oublié de prendre en considération une variante décisive; au lieu de KI-EN-GI, plusieurs textes portent KI-EN-ZI. [cuneiform] [1]. Il n'est pas facile de croire que les éditeurs de ces textes aient confondu deux lettres, qui, à la vérité, se ressemblent beaucoup dans l'écriture assyrienne moderne, mais qui sont tout à fait différentes dans le caractère babylonien et archaïque, dans lequel ces inscriptions sont rédigées. Ainsi GI s'écrit en babylonien moderne [cuneiform], arch. [cuneiform], tandis que ZI a la forme [cuneiform], arch. [cuneiform]. Il est donc constaté que le nom de Soumir figure à côté d'Accad et occupe le premier rang dans les textes dits *touraniens* de l'époque la plus reculée. Mais doit-on pour cela appeler cette

[1] Voir, particulièrement, l'inscription de Gamil-adar, roi de Karrak (vers 2800 av. J. C.). L'équivalence de KI-EN-ZI et de Soumir est garantie par les syllabaires. Quant à la distinction ethnographique que quelques assyriologues établissent entre Karrak et Our, elle est de pure fantaisie, comme il sera démontré tout à l'heure. Au reste, la condition posée par les défenseurs du nom *accadien*, qui consiste en ce que l'expression idéographique de Soumir se trouve justement « dans un document qui émane d'un roi d'Our, écrivant en accadien et portant un nom dérivé de cet idiome, » nous paraît révéler l'embarras de ces savants. Que diraient les égyptologues si l'on refusait d'accepter les termes géographiques qui figurent dans les documents de Sesonchis ou des Ptolémées, sous le prétexte que ces monarques n'ont pas résidé à Thèbes et qu'ils sont issus d'une race étrangère?

langue *sumérienne?* L'argument avancé par les suméristes eux-mêmes, et qui nous paraît d'une logique rigoureuse, nous défend d'aller si loin, car, si les Soumirs étaient des Touraniens et les Accads des Sémites, les rois d'origine sémitique de Karrak, comme *Ismi-Dagan*, *Ris-Bin*, etc. et les rois assyriens, en général, auraient certainement changé l'ordre en mettant les Accads au premier rang. Du reste, il est superflu de chercher des arguments au dehors lorsque les Babyloniens eux-mêmes se sont chargés de faire disparaître toute équivoque au sujet des noms *Soumir* et *Accad* en plaçant devant chacun d'eux le déterminatif de « pays » ; ces mots n'ont donc eu de toute antiquité qu'un sens géographique.

Nulle part, d'ailleurs, l'esprit de système n'est plus frappant que dans la division ethnographique établie par les assyriologues entre les anciens rois de la Chaldée. Les villes d'Our, de Zirgulla, de Larsa et d'Ourouk (l'*Orchoe* des auteurs) sont considérées comme les capitales des rois touraniens, tandis que les villes de Karrak, d'Agané et de Babylone seraient les résidences de dynasties sémitiques. Quelles sont les preuves d'une division aussi tranchée? Le lecteur pensera probablement que le meilleur criterium de leur origine doit résider dans l'idiome des documents propres à chacune de ces villes et de ces dynasties, car il est naturel de supposer que les rois ont rédigé les textes dans la langue du pays qu'ils habitaient. Eh bien! qu'il se détrompe: les rois touraniens, et même les plus anciens d'entre

eux, comme Dungi et autres, écrivent sur leurs monuments un assyrien du meilleur goût, tandis que les rois sémitiques ne repoussent pas l'idiome touranien dans leurs documents publics. On comprend que, par suite de ce continuel échange d'idiomes constaté chez les deux races, le criterium de l'origine des rois de Chaldée doit se trouver ailleurs que dans la langue des documents. Il réside, suivant les assyriologues, dans le nom du monarque. S'il est Touranien, il portera un nom touranien; si, au contraire, il est Sémite, son nom sera sémitique. Ceux qui connaissent la composition intime des noms propres écrits en caractères cunéiformes comprendront facilement à quelles chances d'erreur la lecture de ces noms peut donner lieu. Comme presque tous les signes du syllabaire assyrien peuvent se lire de plusieurs manières différentes, il dépendra désormais du bon plaisir de l'assyriologue d'attribuer à tel signe la valeur qu'il voudra pour obtenir un nom touranien ou sémitique, suivant le besoin du moment. Aussi voyons-nous, par exemple, le nom du plus ancien roi d'Our 𒌨𒀭𒇉 lu par les uns *Ur-khamu* ou *Urakh*, par les autres *Likbagas*[1], et cependant c'est cette lecture tout arbitraire qui décidera de l'origine sémitique ou touranienne du monarque et de toute sa dynastie! De

[1] Ce nom se trouve écrit phonétiquement *ur-ba-bi*, אר־בבא « lumière de ... », composé purement assyrien, bien que le sens du mot בבא soit encore obscur. Il n'y a donc aucune raison pour lire *bagas* et pour faire de ce roi un Élamite.

même le roi de Zirgulla sera Sémite ou Touranien, suivant qu'on lira son nom *Bel-same* ou *Mul-anna.* Quelquefois la hardiesse des touranistes va jusqu'à transformer des noms sémitiques écrits phonétiquement en expressions accadiennes qui n'existent que dans leur imagination. Deux exemples suffiront pour montrer ce procédé commode : un roi d'Our porte un nom écrit en toutes lettres *Gu-un-gu-nu-uv,* avec la terminaison *u* propre à l'assyrien; ce roi a en outre un père dont le nom *Ismi-Dagan* « Dagon exauce » le caractérise comme Sémite; mais alors, dira-t on, il y avait donc des rois sémitiques à Our? Non, répondent les assyriologues; il est vrai qu'Ismi-Dagan, roi de Karrak, est Sémite, mais « quand il fait asseoir un de ses fils sur le trône de la ville d'Our, ce prince reçoit un nom qui n'est plus sémitique! » Un autre roi d'Our a son nom écrit phonétiquement et en pur assyrien *Ibil-Sin* « Sin gouverne », eh bien, on en fait un Touranien en transcrivant *Ine-Akû.* Certes, avec une méthode pareille, on peut démontrer au besoin que Nabuchodonosor et Nabunit, les derniers rois de Babylone, sans compter les rois assyriens en général, étaient aussi des Touraniens, puisque les idéogrammes de leurs noms se lisent distinctement *An-pa-sa-du-sis* et *An-pa-i!* Les philologues reculeront, je pense, devant de pareilles assertions, et, en refusant aux monogrammes des noms propres la valeur d'un criterium de l'origine des individus qui les portent, ils arriveront

à cette conclusion que le touranisme de quelques-unes des antiques dynasties de Babylonie est de pure imagination, et que, par conséquent, tous les monuments qui nous restent de l'ancien empire émanent uniquement de la population sémitique.

III.

Il nous reste à examiner le dernier point du problème, à savoir si les textes dits accadiens sont rédigés dans un idiome non sémitique parlé dans une partie de la Babylonie, ou bien si ces textes représentent seulement un système graphique différent du système ordinaire et destiné à rendre, par des monogrammes artificiellement combinés, la même série d'idées que l'écriture phonétique avait pour but d'exprimer au moyen des articulations de la langue nationale assyro-babylonienne.

A. ORIGINE ASSYRO-BABYLONIENNE DE L'ÉCRITURE CUNÉIFORME.

Pour élucider convenablement cette question épineuse, il me paraît nécessaire d'examiner préalablement le point qui concerne l'origine de l'écriture cunéiforme en général, car si les inventeurs de ce système sont des Touraniens comme les assyriologues nous l'assurent, il n'y aura plus aucune raison plausible pour refuser à ces mêmes Touraniens la rédaction des documents qui paraissent rédigés dans une langue différente de l'assyrien. Que si au contraire nous réussissons à démontrer l'origine sémitique de l'écriture cunéiforme, les chances de pro-

babilité augmenteront en faveur de l'origine sémitique de ces textes mêmes, surtout lorsqu'on aura présents à la mémoire les arguments divers que nous avons exposés dans les paragraphes précédents contre l'existence d'une race étrangère, et surtout touranienne, sur le sol de la Babylonie.

Dans cette recherche préliminaire, nous aurons à prendre en considération, en premier lieu, la tradition babylonienne rapportée par Bérose; en second lieu, la tradition assyrienne contenue dans les souscriptions des tablettes d'Assourbanipal; et, en troisième lieu, nous tâcherons de tirer des conséquences du caractère intrinsèque du syllabaire même.

1. Tradition des Babyloniens sur l'origine des lettres.

La tradition babylonienne que les fragments du premier livre de Bérose nous ont conservée sur l'origine de la civilisation chaldéenne, attribue l'invention des lettres au premier Oannès, être fabuleux, en partie homme, en partie poisson, qui, dans les premiers âges du monde, sortait à plusieurs reprises de la mer Érythrée, pour enseigner aux hommes les principes de toutes les sciences et de tous les arts, de sorte que depuis lors personne n'a plus rien inventé de nouveau. Ἐν δὲ τῷ πρώτῳ ἐνιαυτῷ φανῆναι ἐκ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης κατὰ τὸν ὁμοροῦντα τόπον τῇ Βαβυλωνίᾳ ζῷον ἔμφρενον ὀνόματι Ὠάννην ...τὸ μὲν ὅλον σῶμα ἰχθύος, ὑπὸ δὲ τὴν κεφαλὴν παραπεφυκυῖαν ἄλλην κεφαλὴν ὑποκάτω τῆς τοῦ ἰχθύος κεφαλῆς, καὶ πόδας

ὁμοίως ἀνθρώπου . . . Τοῦτο δὲ, φησὶ, τὸ ζῶον, τὴν μὲν ἡμέραν διατρίβειν μετὰ τῶν ἀνθρώπων, οὐδεμίαν τροφὴν προσφερόμενον, παραδιδόναι τε τοῖς ἀνθρώποις γραμμάτων καὶ μαθημάτων καὶ τεχνῶν παντοδαπῶν ἐμπειρίαν... Ἀπὸ δὲ τοῦ χρόνου ἐκείνου οὐδὲν ἄλλο περισσὸν εὑρεθῆναι. Ici l'invention de l'écriture forme une partie intégrante des arts les plus indispensables à la création d'une vie policée, elle remonte jusqu'aux temps préhistoriques et est censée provenir d'une divinité du nom d'Oannès qui, ainsi qu'on l'a vu plus haut, représente précisément une expression assyrienne ענן signifiant en même temps « divin, céleste » et « enseigner ». Il est donc évident que les Babyloniens considéraient l'écriture cunéiforme comme ayant été inventée et propagée parmi eux par une ou plusieurs de leurs divinités nationales, et, partant, comme n'ayant pas été importée par une race étrangère. La circonstance que le dieu Oannès émerge de la mer Érythrée, quoique déterminée par la nature du mythe, est néanmoins très-remarquable en tant qu'elle s'oppose à l'hypothèse des accadistes, suivant laquelle l'écriture cunéiforme aurait été introduite en Babylonie par des tribus touraniennes venues du nord ou du nord-est.

2. Tradition assyrienne.

Le récit de Bérose nous a fait connaître les légendes répandues chez les Babyloniens sur l'origine de l'écriture, branche importante des arts primordiaux. Il sera maintenant utile de savoir quelle idée

le peuple frère des Babyloniens, les Assyriens, s'est faite de l'origine de cette écriture qui a probablement déjà existé en Babylonie longtemps avant la constitution définitive de l'empire assyrien. Les Assyriens, séparés de bonne heure de Babylone par des barrières politiques, ont suivi dans leur développement une marche différente sous plusieurs points de vue. Nous tirons le renseignement que nous cherchons de la souscription d'une tablette lexicographique citée plus haut, et où l'écriture du document est qualifiée de « mystères du dieu Nébo » (שִׁפְּרָא שְׁאֵת נִמְק נַבּוּ). Le dieu Nébo est notoirement une divinité sémitique dont le culte se rencontre jusqu'en Palestine, témoin le nom de ville *Nebo* נְבוֹ dans la Moabitide. On ne saurait dire au juste si la tradition assyrienne s'accorde ou non avec la légende babylonienne sur le personnage divin dont émane l'écriture, car Bérose rapporte formellement qu'il y avait plusieurs Oannès apparus à des époques différentes; il se peut donc que les plus importantes branches des connaissances humaines aient eu chacune leur Oannès à part, de sorte que l'invention de l'écriture ait pu échoir particulièrement au dieu Nébo, même dans l'opinion des Babyloniens. Mais, en tout cas, la tradition assyrienne constate, elle aussi, et c'est un point capital, que l'écriture cunéiforme est un produit national et éminemment sémitique.

A notre avis, cet accord des deux traditions des Ninivites et des Babyloniens à considérer l'écriture

cunéiforme comme l'œuvre d'une divinité nationale n'est pas d'une médiocre importance pour fixer l'origine de ce système graphique. On n'a aucun exemple qu'un peuple ait attribué à un dieu national l'invention d'une écriture empruntée à une source étrangère. Malgré leur vanité proverbiale, les Grecs n'ont jamais pensé à attribuer à un de leurs dieux l'invention de l'alphabet; Cadmus reste phénicien en dépit des liens fictifs avec lesquels les mythes postérieurs cherchent à le rattacher aux héros helléniques. Palamèdes, dont le nom est mis en rapport avec le perfectionnement de l'alphabet, se reconnaît de même comme étranger. Les Phéniciens, de leur côté, loin de se considérer comme inventeurs de l'écriture alphabétique, en ont rapporté l'invention au dieu égyptien Thot, le dieu de qui les Égyptiens eux-mêmes croyaient tenir leur écriture. Un phénomène analogue a lieu dans l'Inde. La mythologie si riche des Hindous n'a pas de dieu particulier qui préside à l'écriture, bien que cette écriture soit qualifiée de « sacrée » ou « divine » (*dévanagari*). C'est que les peuples, instinctivement honnêtes à l'époque mythologique, n'osent jamais s'approprier une invention qu'ils savent être venue de dehors. Or, il me semble que les Assyro-Babyloniens, s'ils avaient reçu l'écriture d'un autre peuple, auraient, eux aussi, agi de la sorte : ou bien ils auraient nommé le héros étranger, comme l'ont fait les Grecs, ou bien ils l'auraient passé sous silence, à l'exemple des Hindous. L'attribution qu'ils

font de leur écriture au dieu national et sémitique, Anou ou Nébo, a assurément un fond aussi exact que l'origine égytienne attribuée à l'alphabet par les Phéniciens, origine que les recherches classiques de M. Emmanuel de Rougé ont établie d'une manière définitive[1].

3. Caractère exclusivement sémitique du syllabaire assyro-babylonien.

Les signes fondamentaux du syllabaire assyro-babylonien, semblables aux clefs de l'écriture chinoise, représentaient primitivement les images grossières d'un certain nombre d'objets empruntés à la nature ou bien à l'industrie du temps. Dans le cours des siècles, les images primitives se sont de plus en plus effacées, raccourcies, et ont été remplacées par des lignes ou des clous posés en sens divers, de façon à les rendre entièrement méconnaissables. Mais, malgré les changements successifs subis par la forme, la valeur originale du signe (valeur qui donnait le nom ou le commencement du nom de l'objet dans la langue vivante) y est restée immuablement attachée, de sorte que la syllabe produite par chaque signe doit rappeler le mot qui désigne l'idée que ce signe est destiné à faire comprendre aux yeux. Dans les hiéroglyphes de l'Égypte, le signe, ⊂⊃ qui représente l'image de la bouche a la valeur d'un *r*, parce que la bouche se dit en égyptien *ro;* l'image de la feuille | se lit *a*, parce que

[1] Voir, sur cette question, mes *Mélanges d'épigraphie*, etc. p. 168.

l'*a* rappelle le mot égyptien *aχi*, qui veut dire « feuille, jonc ». On est en droit de supposer que les sons propres aux signes du syllabaire assyro-babylonien doivent de même correspondre aux mots de la langue qui désignent les objets matériels dont ils représentent le dessin.

Cependant, dès le début de l'assyriologie, un savant éminent, celui qui a contribué le plus à la fondation de cette épigraphie en France, s'est aperçu que les valeurs des signes syllabiques ne répondaient pas aux mots assyriens connus alors de lui. Il a trouvé que, par exemple, le signe 𒀜, qui signifie « père », se lit *ad* et non pas *ab*, comme paraît le réclamer le mot assyrien *abu* אֲבָא ; le signe 𒄩, qui veut dire « poisson », en assyrien *nunu* נֻנֻא, a la valeur syllabique *ḫa*. Frappé de cette discordance entre la valeur des signes et les expressions assyriennes, il en a conclu que les inventeurs du syllabaire devaient parler une langue différente de l'assyrien, et en cherchant parmi les idiomes connus, il n'a pas tardé à découvrir qu'en langue hongroise « père » se dit *atya* et « poisson » *hal ;* il déclara donc que les auteurs de l'écriture cunéiforme appartenaient à la famille ougro-finnoise, et le touranisme des anciens habitants de la Babylonie fut créé. La découverte des textes dits accadiens a paru confirmer l'hypothèse du savant assyriologue, et dès lors l'accadisme est entré dans la voie qu'il poursuit actuellement avec un zèle qui me paraît dépasser les bornes d'une méthode rigoureuse. Disons pourtant à la louange

du fondateur du touranisme qu'il n'est jamais allé aussi loin que ses collaborateurs, et qu'il s'est toujours gardé de tirer de son hypothèse des conséquences ethnographiques et mythico-religieuses sur l'état préhistorique des nations de la haute Asie, comme le font les accadistes de nos jours.

Mais l'origine étrangère du syllabaire, qui a paru possible au début de l'assyriologie, n'est plus admissible aujourd'hui, depuis que les tablettes philologiques d'Assourbanipal nous ont révélé une foule de choses qu'on ignorait alors; et il y a lieu de s'étonner qu'on n'ait pas pensé plus tôt à examiner de nouveau une hypothèse faite à un moment où la connaissance du lexique assyrien et de l'exacte signification des signes était à peine ébauchée. Puisque la chose en est restée là, nous chercherons à faire le premier pas dans cette voie, tout en regrettant qu'une pareille tâche n'ait pas été entreprise par un assyriologue.

J'ai déjà indiqué plus haut que le syllabaire assyrien faisait emploi de signes particuliers pour représenter les articulations sémitiques ח, ט, ע, צ, ק. Je suis loin de prétendre que ces articulations aient été de tout temps le trait caractéristique des idiomes des Sémites, il est même très-probable que l'introduction de ces sons a été lente et graduelle. La comparaison des langues sœurs prouve qu'une articulation primitive donne naissance à un son rapproché, inconnu auparavant. On sait que le ח primitif s'est bifurqué dans les idiomes méridionaux en *ḥ* et *kh*

(ar. ح، خ, éth. ሐ, ኀ, sab. 𐩢, 𐩭); les sons ע et צ se sont dédoublés en arabe, en éthiopien et en sabéen (ع، غ، ዐ، ፀ، ص، ض، ጸ، ፀ، 𐩮، 𐩳); les lettres ט et ת sont de même prononcées de deux manières différentes en arabe et en sabéen (ط، ظ، 𐩷، 𐩼، ت، ث، 𐩩، 𐩻[1]), tandis que l'éthiopien n'en connaît que les articulations simples. Dans la prononciation phénicienne, le ע se rapprochait de la voyelle *o* et les lettres ה et ח faisaient à peine sentir le son guttural qui leur est propre. En assyrien, א, ה, ח et ע se distinguaient à peine dans la prononciation, et l'on ne se souciait guère de les représenter par des signes séparés; cependant, dans les verbes פ״ע, le signe 𒂊 *e* indiquait très-souvent la présence de la lettre ע. Il est donc possible que les articulations ח, ט, צ, ק qui existent aujourd'hui dans les langues sémitiques proviennent du développement de sons non aspirés א, ה, ח, ס, כ. Mais ce qu'on peut affirmer sans hésitation, c'est qu'une écriture qui prend soin de noter une série d'articulations commune aux langues sémitiques a été inventée par des Sémites et pour des Sémites exclusivement. Peu nous importe que la notation de ces sons soit conséquente ou non dans les détails, il n'est d'aucun intérêt pour nous de constater que dans certains cas l'articulation aspirée se confond avec l'articulation simple; une telle confusion peut indiquer un état de langage où ces articulations secondaires n'étaient pas encore entièrement développées, ou bien elle indique sim-

[1] Le sabéen possède un troisième ת ainsi formé 𐩻.

plement un manque de rigueur de la part des inventeurs. La confusion systématique des articulations semblables dans les finales des syllabes fermées (les sons *ab* et *ap* sont indiqués par le signe 𒀊, de même le caractère 𒄑 se lit *iz*, *iś* et *iṣ*, etc.) fait penser que les scribes assyriens confiaient au lecteur la tâche de corriger de vive voix les inexactitudes de l'écriture.

Si le caractère phonétique du syllabaire assyrien force déjà à reconnaître qu'il a eu pour auteurs des hommes parlant une langue sémitique, il devient évident que cette langue n'est autre que celle des Assyro-Babyloniens qui peuplaient depuis un temps immémorial le pays situé entre le Tigre et l'Euphrate, et auxquels appartiennent aussi tous les monuments de cette contrée qui sont arrivés jusqu'à nous. Il reste maintenant à nous rendre compte de la correspondance entre les articulations des signes et leur signification idéographique, correspondance dont la négation a été le point de départ de l'accadisme. Là-dessus, heureusement, les syllabaires assyriens d'Assourbanipal nous fournissent des renseignements très-précis. Bien que ces syllabaires n'aient nullement pour but d'expliquer l'origine des syllabes, ils nous mettent à même de distinguer, parmi les expressions assyriennes qui représentent la valeur du signe comme idéogramme, un ou plusieurs mots qui ont donné naissance à l'articulation ou aux articulations que ce même signe indique en sa qualité de caractère syllabique. Les extraits suivants des syllabaires feront

mieux voir que tout autre argument l'origine entièrement assyrienne d'un grand nombre de signes[1].

I. SYLLABES SIMPLES.

1. (318), *a* « fils, père », אבלא « fils », אבא « père ».
2. (246), *u* « auteur, maître », אמן « artisan ».
3. (75), *ba* « faire, construire », בנא « constructeur ».
4. (6), *be*, *bat* « mal », בישא « mauvais », פרא « malheur ».
5. (45), *li*, ללשא.
6. (59), *gi*, גמר.
7. (60), *ri*, *tal*, *gar*, רחת, תלא, גררא.
8. (77), *ṣu* « ventre », זמר « ventre ».
9. (100), *ni*, נו.
10. (163), *ga*, כמרא.
11. (210), *ra*, רחצא « action de couler ».
12. (216), *ma* « campagne, pays », מתא « pays ».
13. (238), *se*, *sem*, שמא.
14. (244), *te* « fondation », *diḫ*, טמנא « fondation », דחא .....
15. (254), *di* « loi, jugement », דינא « loi, jugement ».
16. (*M.* II, p. 303), *gu*, גא.
17. (*Ibid.* p. 304), *ka* « bouche, mâchoire », כנא « mâchoire »; ar. ככא.
18. (*Ibid.* p. 306), *la*, ללרא.

[1] Les chiffres mis entre parenthèses se rapportent aux numéros d'ordre dans les *Phonetic values* de M. G. Smith. — M. désigne Ménant, *Le Syllabaire assyrien*. Schr. = Schrader, *Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften*, dans le *Zeitschr. d. d. m. Gesellschaft*, 1872.

II. SYLLABES COMPOSÉES.

19. (1), *as, dil,* אַשֶׁר, דִלָא.
20. (3), *an, ṣa* « dieu, hauteur », עַנּוּ (dieu Oannès), שְׁקוּ « sommet », שְׁמַי « ciel ».
21. (4), *sil,* שְׁלַת.
22. (5), *pal,* פְלָא.
23. (9), *pap,* פַפָּא.
24. (15), *sum* « nom », שְׁמָא.
25. (17), *zir* « semence, postérité », זְרָא; ar. זרעא.
26. (47), *maḥ,* מְחָא.
27. (48), *bar, mas,* בְארָא, מְשָׁא.
28. (49), *rat,* רַאמָא.
29. (50), **nun,* נְנָא[1].
30. (55), *iq,* אִקָא.
31. (56), *ẓim,* שְׁמְתָא.
32. (66), *ti, tim,* תְמָא.
33. (69), *en,* עֵינָא.
34. (71), *sur,* זְרַר.
35. (355), *lu,* לְוָא.
36. (87), *dar,* תְרָא.
37. (94), *sak* « sommet », *ris* « tête »; שְׁקָא, רִישָׁא.
38. (98), *tab,* תְבָא.
39. (99), **kal,* כַל.
40. (102), *mal, ma,* מָרוּא, מַלָא.
41. (119), *ab,* אֲבְתָא.

[1] Les syllabes surmontées d'un astérisque représentent des valeurs secondaires.

42. (120) , *nab* « clarté, lumière », נַבְטָא.

43. (124) , *az* « lumière naissante », אַצָא « lever du soleil ».

44. (125) , *ak*, אַכָא.

45. (126) , *um* « mère », אַמָא.

46. (146) , *is*, אִשִׁי.

47. (16) , *mar*, מַרָא.

48. (161) , *ge*, *kit* « vallée, pays », גַא, כִיתָא.

49. (165) , *al*, אַלָא.

50. (166) , **rit*, רִתָא.

51. (171) , *sib*, סִב.

52. (172) , *sab*, שַׁבָא.

53. (176) , *dan* « force », דַנָא.

54. (178) , *sir*, שִׁירָא.

55. (188) , *zir*, זִירָא.

56. (190) , *sam*, שִׁימָא.

57. (191) , *zik*, זִקָא.

58. (196) , ou , *ram*, רַאמָא.

59. (115) , *zik*, זַאקָא.

60. (218) , *gal* « grand, illustre », גַלָא; comp. جلّ.

61. (220) , *bar*, פַרְכָא.

62. (227) , *lil*, לִלָא.

63. (235) , **qat* « main », קַתָא; ar. קתא « manche ».

64. (238) , *se*, שֵׁמָא.

65. (242) , *uz*, אַסָא.

66. (248) , *hul* « malfaisant, mauvais », קַלְלָא, חַלָא.

67. (264) , **pur*, פוּרָא.

68. (268) , *lam*, לַמָא.

69. (272) , *kim*, כְּמַא.
70. (282) , *ṣar*, סַרְא.
71. (283) , *ṣin*, סִנָא « dieu Lunus ».
72. (284) ou , **mul*, מֻלְא.
73. (289) , *mat*, *kur* « pays », מַאתָא, כוּרְא « pays ».
74. (294) , *zab* « armée, multitude », צְבָא.
75. (345) , **pur*, פּוּרְא.
76. (367) , *el*, אֶלָא.
77. (372) , *sik*, שִׁכְתָא.
78. (*Schr.* 31) , *muk*, מֻכָא.
79. (*Ibid.* 37) , *sab*, שַׁפָא.
80. (*M.* II, p. 30) , *bab* « porte », בַּאבָא; ar. בבא
81. (*Ibid.* p. 35) , *bur*, בוּרְא.
82. (*Ibid.* p. 55) , *gar*, גַרְא.
83. (*Ibid.* p. 57) , *gur*, גֻרְא.
84. (*Ibid.* p. 62) , *duḥ*, דֻחְרָא.
85. (*Ibid.* p. 84) , *zib*, זִבָא.
86. (*Ibid.* p. 121) , *kar*, כַרְא.
87. (*Ibid.* p. 124) , *kir*, כִירְא.
88. (*Ibid.* p. 163) , *mum*, מֻמָא.
89. (*Ibid.* p. 166) , *mar*, מַרְא.
90. (*Ibid.* p. 185) , *nar*, נַ[רְא].
91. (*Ibid.* p. 193) , *suk*, שֻׁכַלְא.
92. (*Ibid.* p. 208) , **pus*, פֻסָא.
93. (*Ibid.* p. 219) , *ṣil*, צִלְא.
94. (*Ibid.* p. 219) , *rap*, רַפָא.
95. (*Ibid.* p. 246) , *rus*, רְשׁוּא.

96. (*M.* II, p. 269), *sar*, שארא.

97. , *iṣ* « arbre, bois », עץ.

98. , *ur* « lumière », אר.

99. , *id*, ידא « main »; ar. ידא.

100. , *me* « cent », מא; ar. מאא.

101. , *e* « maison, temple », איכלא; ar. היכלא.

102. , *up* « nez, région », אפא; ar. אפא.

103. , *ua* « et, aussi », ו, particule propre à toutes les langues sémitiques.

104. , *ḫi* « bon », חירא?; ar. חירא, خير.

105. , *ud* « clarté, lumière », ארמא synonyme de אר.

106. , *ad* « maître, puissant, vainqueur, père ». Cf. les racines sémitiques עדר. אדר, הדר, عدّ, اذّ.

La liste qui précède renferme plus de la moitié des signes fondamentaux du syllabaire cunéiforme, encore en ai-je exclu un grand nombre de groupes polysyllabiques dont les tablettes philologiques garantissent la provenance assyrienne. La signification de la majorité des signes syllabiques, ainsi que celle de leurs correspondants, nous est encore inconnue; mais nous sommes du moins assuré que le terme rappelé plus ou moins distinctement par le signe idéophonétique appartient en propre à la langue assyrienne et représente toujours un nom propre ou appellatif, mis à l'état emphatique. Nous pouvons donc espérer en pleine confiance que la découverte de nouveaux documents nous livrera l'explication des signes dont le rapport avec les mots assyriens qui leur ont servi de base nous est encore inconnu.

B. CARACTÈRE IDÉOGRAPHIQUE DES TEXTES RÉPUTÉS ACCADIENS.

Nous croyons avoir établi d'une façon positive l'origine purement assyro-babylonienne du syllabaire cunéiforme. Il nous reste à porter toute notre attention sur ces textes singuliers, qui ont donné lieu aux hypothèses que nous venons de réfuter. Si ces documents avaient été trouvés en dehors de la Babylonie, on aurait été pleinement fondé à y reconnaître une langue parlée par le peuple de la contrée où on les aurait découverts; ainsi personne ne conteste le caractère de documents linguistiques aux textes recueillis en Médie, à Suse et en Arménie. Mais comme les textes réputés accadiens se trouvent sur toute l'étendue de la Mésopotamie et surtout en Babylonie, pays dans lesquels nos recherches précédentes ont démontré l'existence de populations exclusivement sémitiques, et que, en outre, un grand nombre de groupes qui composent ces textes reviennent très-souvent dans les documents rédigés en pur assyrien, où ils remplacent, en qualité d'idéogrammes, les expressions usuelles écrites phonétiquement, il faut nécessairement admettre que les textes accadiens, au lieu de représenter une langue quelconque, constituent une série de documents rédigés en un caractère idéographique et ayant pour auteurs les Assyro-Babyloniens eux-mêmes.

Cependant, afin de mettre plus de rigueur dans

nos inductions, si légitimes qu'elles soient, nous aimons mieux faire abstraction, en ce moment, de tous les arguments exposés plus haut, et soumettre à une analyse minutieuse la composition des groupes et leur disposition dans la phrase. Cette étude nous conduira à relever un certain nombre d'indices en faveur du caractère purement idéographique de la totalité de ces documents.

1. Manque de fusion entre les syllabes.

Les syllabes composées, à consonne initiale et finale, telles que *bar, kun, mir,* etc. sont exprimées dans les documents assyro-babyloniens soit par un signe unique, soit par deux signes, marquant, le premier, une syllabe simple qui coïncide avec la consonne initiale et la voyelle moyenne, le second, une syllabe simple qui comprend la même voyelle et la consonne finale. Ainsi les syllabes susindiquées s'écrivent aussi *ba-ar, ku-un, mi-ir.* Grâce à cette décomposition des syllabes, on est parvenu à établir la valeur de signes inconnus, au moyen de la comparaison des variantes entre elles. Ce procédé, qui consiste à décomposer le son complexe dans ses éléments simples et à fondre deux sons simples en un signe complexe, est tout à fait inusité dans les textes accadiens. Le signe, quelle que soit la nature de l'articulation qu'il indique, reste toujours immuable et se fait connaître à première vue au milieu des signes qui l'entourent. D'où vient cette ténacité à conserver intacte la forme primitive du caractère?

Évidemment de ce que l'idée qu'il présente est intimement attachée à sa forme extérieure, destinée à la vue seule, et que les sons identiques perceptibles à l'oreille sont incapables de le remplacer. Bref, les signes dont se composent les textes accadiens sont des idéogrammes et non pas des lettres phonétiques.

2. Groupement des syllabes.

Le phénomène de composition et de décomposition des syllabes, dont nous venons de signaler l'absence dans les textes accadiens, est une opération qui dépend, en fin de compte, du bon plaisir du scribe; et l'idée peut venir à quelqu'un que la stabilité des syllabes accadiennes est un produit du pur caprice des écrivains, bien qu'il nous semble impossible de croire qu'un tel parti pris ait pu durer des milliers d'années et s'introduire dans tous les centres de civilisation de la Mésopotamie. Le fait que nous voulons relever ici se rapporte à la règle ayant pour but de disposer les syllabes qui entrent dans la composition du mot, de façon à éviter l'hiatus quand il est possible de le faire. Ainsi par exemple le mot « camarade » sera épelé *ca-ma-ra-de*, non pas *cam-ar-ad-e;* aucune écriture connue ne s'est soustraite à cette règle toute naturelle, les documents assyriens l'observent également d'une manière générale; l'accadien seul fait exception, les mots tels que *ḫulik* « funeste », *namad* « paternité », *lalê* « le poids », *ankaka* « il construit », etc. sont

épelés : *ḥul-ik, nam-ad, lal-é, an-kak-a.* Une pareille façon de grouper les syllabes constitutives des mots ne peut s'expliquer qu'en admettant le rôle idéographique des signes, qui, étant destinés à parler aux yeux seuls, n'avaient pas besoin de se conformer aux lois d'harmonie dont les langues vivantes ne peuvent pas se passer.

3. Composition des signes.

Quand on examine avec quelque attention le système graphique employé régulièrement dans les textes réputés accadiens, on ne manque pas d'être frappé de la manière étrange dont les idées sont rendues dans l'écriture. Les langues humaines, même les plus pauvres, possèdent toujours un certain nombre d'expressions simples pour désigner les objets familiers, ou les conceptions les plus élémentaires; tels sont, par exemple, les mots : père, mère, roi, troupeau, langue, pluie, rivière, bon, mauvais, manger, boire, etc. Pour les idées d'un ordre plus élevé, et faute de mots simples pour les exprimer, les langues font usage de mots composés ou de locutions paraphrastiques; mais il est peu naturel de supposer qu'une langue qui rend avec facilité des conceptions qui indiquent un état de société très-avancé, se trouve en défaut d'expressions simples pour désigner les objets de première nécessité. Or l'accadien, idiome qui, suivant l'opinion admise jusqu'à présent, a été le dépositaire de toutes les sciences cultivées alors par les Touraniens,

se trouve exactement dans cet état impossible à concevoir : il lui manque des mots simples pour exprimer les idées les plus élémentaires, de sorte qu'il est obligé de recourir à des compositions tout artificielles et quelquefois très-bizarres. Ainsi mère s'écrit en accadien *mal-an* « habitation élevée, divine » ; langue, *ka-me* « parole-beaucoup » ; roi se dit *un-gal* « homme-grand » ; rivière, *a-da* « eau-dedans » ; manger, *ka-sa* « bouche-aliment » ; urine, *us-a* « phallus-eau » ; troupeau, « parc-bœuf-bœuf », etc. Un procédé qui représente les idées au moyen de signes combinés de cette façon ne s'annonce-t-il pas comme un système purement idéographique? A quoi servirait tout ce mécanisme compliqué et artificiel, si le mot était intelligible par le son qui lui est propre dans la langue vivante? La combinaison de plusieurs signes pour représenter une idée unique convient tout au plus à une langue sans flexion comme le chinois, où une même syllabe acquiert des significations très-diverses, suivant les intonations avec lesquelles elle est prononcée. Une confusion pareille n'est pas possible en accadien, idiome dans lequel chaque mot a sa signification propre et précise. Donc, la composition des signes, si développée dans les documents en question, ne peut provenir que du caractère idéographique dans lequel ces documents sont rédigés.

4. Emploi de groupes accadiens dans les textes assyriens.

Les assyriologues nomment *allophones* les signes simples ou composés qui remplacent souvent, dans les textes assyriens, l'expression phonétique et usuelle. Selon eux, les allophones seraient des mots entiers, empruntés par les Assyriens aux inventeurs touraniens de l'écriture, et employés en qualité de purs idéogrammes. Nous avouons ne pas reconnaître la nécessité de séparer ces sortes d'idéogrammes de ceux qui entrent dans la composition des noms propres assyriens et d'une foule d'autres mots, d'après le principe que chaque signe du syllabaire a la faculté de s'employer tantôt comme un caractère phonétique, tantôt comme un pur idéogramme. Mais nous croyons avoir des preuves plus directes pour démontrer que ces groupes allophones n'ont jamais fait partie d'un idiome réel. En effet, l'introduction de mots ou de phrases entières d'une langue étrangère s'effectue ordinairement de manière que la forme propre à cette langue reste tout à fait intacte; c'est ainsi, par exemple, que les expressions grecques et latines se rencontrent dans les ouvrages écrits dans les langues modernes, et que les phrases arabes ou persanes sont insérées dans les documents turcs. Pourquoi en serait-il autrement pour les expressions allophones qui figurent dans les textes assyriens? Comment se fait-il que le signe [cuneiform] remplace à lui seul l'expression assyrienne אַשְׂרֻף «j'ai brûlé», c'est-à-dire le verbe

« brûler » joint au suffixe de la première personne du singulier? Comment, à moins d'être un idéogramme pur et simple, le groupe *sa-un* « action-homme » peut-il signifier dans le même texte « il a fait » et « j'ai fait »? Il faut donc reconnaître que, dans l'esprit des scribes assyriens, ces signes n'avaient d'autre but que de rappeler l'idée principale, et les lecteurs, avertis par la présence des idéogrammes, avaient à rétablir eux-mêmes la forme verbale exigée par le contexte. Ce n'est pas tout, il arrive souvent qu'un mot assyrien affecte une terminaison qui appartient à l'idiome dont nous discutons l'existence. Ainsi par exemple le terme *ḫi-bil-ta-su-un* (חִבִלְתַשֻׁן « leur injure ») se trouve aussi écrit *ḫi-bil-ta-nu-a-ni*, d'où l'on voit que le complexe remplace le suffixe assyrien de la troisième personne שֻׁן־. Or il est impossible de penser qu'une langue fléchisse ses propres mots au moyen de terminaisons empruntées à une langue étrangère; jamais un Turc, quelque avide qu'il soit de formes arabes, n'essayera de dire ou d'écrire بابأهُ, اناهم pour باباسى « son père », انالرى « leur mère ». Des formes hybrides de cette nature sont inconcevables, même dans les idiomes les plus modernes et les plus altérés, et l'on veut que, déjà dans la plus haute antiquité, les Assyriens soient allés jusqu'à substituer aux terminaisons de leur propre langue des désinences touraniennes! Par conséquent, à moins de se refuser à accepter une vérité évidente, on est

forcé de reconnaître que les groupes allophones qui figurent dans les textes assyriens, et partant aussi la totalité des signes qui composent les documents dits accadiens, n'ont jamais fait partie d'une langue quelconque, mais qu'ils y fonctionnent seulement en qualité d'idéogrammes purs et simples.

5. Emploi de mots assyriens dans les textes réputés accadiens.

Les textes qui font l'objet de la présente étude offrent un phénomène analogue à celui que nous venons d'observer dans les textes rédigés en pur assyrien. Des mots appartenant à ce dernier idiome se trouvent très-souvent dans les documents qu'on nous dit provenir d'un peuple touranien. Que les Touraniens aient emprunté à leurs voisins sémitiques un certain nombre d'expressions, rien de plus naturel, les langues les plus riches n'ont pas pu résister à la tentation d'introduire des éléments étrangers dans leurs vocabulaires[1]; ce que nous voulons relever dans ces emprunts, c'est leur caractère insolite et les circonstances dans lesquelles ils ont été faits. Choisissons parmi les documents des anciens rois d'Our une inscription de Sin-idinnav (vers 2500 avant J. C.), qui était en même temps roi de Larsa, inscription trouvée sur les ruines d'Our même, aujourd'hui Mugheir. Ces circonstances doivent être présentes à l'esprit pour se convaincre que nous avons

[1] Comparez la liste des mots assyriens qui ont été signalés dans les textes proto médiques et susiens.

affaire à un document vraiment touranien, et rédigé pour l'usage des Touraniens seuls, si les assyriologues ont raison d'admettre que les villes d'Our et de Larsa étaient les capitales de l'empire anté-sémitique et touranien de la Chaldée. Extrayons maintenant le passage suivant, et ayons soin de mettre en caractères cunéiformes les expressions sémitiques qui s'y rencontrent: « Sin-idinnav ([cuneiform] ou [cuneiform], שִׁין־יִדִּנּוּ « le dieu Sin a donné », comparez l'hébreu יְהוֹנָתָן et le phénicien בַּעַל־יַתֹן), « homme puissant, possesseur » (? Smith, « nourisher »), de (v.) Our, roi de (v.) Larsa ..... pour ouvrir le canal Naram (ou Aka), le canal au lieu où il existait dans la plaine de son pays, il creuse le cours d'eau de la ville ..... construisant à son embouchure la forteresse *Kar-Ramani* ([cuneiform], כַּר־רַמַּנִי « quai de gloire »). » Voilà donc un roi d'Our et de Larsa, noyaux principaux de la nationalité touranienne, qui porte un nom incontestablement assyrien, et qui donne un nom assyrien à une forteresse fondée par lui au cœur du territoire touranien, et pour l'usage exclusif de ses sujets touraniens. Il suffit d'énoncer une pareille idée pour en montrer le peu de vraisemblance. N'est-ce pas méconnaître les notions les plus élémentaires de l'histoire que de supposer que, vingt-cinq siècles avant notre ère, et au moment même où, selon l'avis des assyriologues, l'empire touranien de Chaldée a été sérieusement entamé par l'invasion sémitico-kouschite qui en amena la dissolution totale quelques siècles

plus tard, à ce moment de convulsions et de luttes acharnées entre les deux races, un roi touranien ait poussé l'amour de l'étranger jusqu'à prendre publiquement et faire insérer dans les documents officiels un nom sémitique qui devait le faire confondre avec ses ennemis mortels? On cherchera en vain dans toute l'antiquité un fait de cette nature. Aux âges primitifs de l'humanité, le nom porté par le chef de la nation était presque un drapeau, un symbole sacré, surtout quand il se composait d'un nom de divinité, comme c'est le cas dans le nom *Sin-idinnav*. Ce n'est pas tout; ce roi, qui devait être considéré par ses sujets touraniens comme un traître et un apostat, n'a pas craint de donner aux constructions qu'il venait d'élever à quelques pas de la capitale un nom étranger, inintelligible pour la masse de son peuple. Tout cet embarras cesse d'exister dès que l'on reconnaît avec nous que les textes de Sin-idinnav ne sont pas moins d'origine sémitique que la nationalité de leur auteur, bien qu'ils soient rédigés dans un système graphique différent de celui qui est employé dans les textes ordinaires.

6. Observations grammaticales et syntactiques.

Nous sortirions du cadre restreint de ce mémoire si nous voulions faire une étude tant soit peu approfondie de la grammaire du prétendu idiome d'Accad, grammaire qui, malgré les travaux récents des plus célèbres assyriologues, reste encore pleine

d'énigmes et d'incertitudes. Mais nous croyons qu'il est indispensable d'éclaircir le problème qui nous occupe par quelques observations grammaticales qui nous paraissent démontrer le caractère purement figuratif des textes accadiens.

A. *Répétition exagérée des signes.* — Il a été déjà remarqué plus haut que le principe de l'accadien qui consiste à renforcer l'action par la répétition du radical est conforme au génie des langues sémitiques. Ici nous avons à signaler un procédé qui exagère ce principe et qui est, par conséquent, impraticable dans une langue vivante. On trouve dans les textes accadiens le signe 𒅗 *ka*, qui signifie « mâchoire, bouche, parole »; redoublé, 𒅗 𒅗 *ka ka* « confirmer la parole, commander »; triplé, 𒅗 𒅗 𒅗 *ka ka ka* « confirmation vigoureuse, amen », et même quadruplé, 𒅗 𒅗 𒅗 𒅗 *ka ka ka ka* « confirmation instante de l'ordre ». La répétition si exagérée d'un même signe avait évidemment pour but de frapper la vue, et ne devait pas se traduire de vive voix.

B. *Permutation entre les caractères synonymes.* — En accadien il n'est pas rare de voir un signe remplacé par un autre signe ayant une valeur idéographique analogue, mais différant de ce signe quant à l'articulation phonétique. En voici un exemple très-frappant. La désinence accadienne de l'état emphatique a trois formes bien distinctes : 𒀀 *a*, 𒂊 *é*, 𒂷 *mal*, et ces terminaisons s'emploient indiffé-

remment dans le même mot, de sorte que « la place » ou « la terre » s'écrit en accadien tantôt *ki-a*, tantôt *ki-ê*, tantôt encore *ki-mal*. D'où provient ce luxe peu naturel de désinences pour indiquer l'état emphatique? Il provient de ce que les trois caractères ont en commun la signification de « habitation, demeure », car a, entre autres valeurs, celle de *dur*, qui rappelle le radical דור « demeurer, habiter »; est expliqué dans les syllabaires par קְבָא = hébreu קֻבָּה « tente »; enfin s'emploie pareillement dans le sens de « demeure, habitation ». Nous avons donc dans ces signes de purs idéogrammes et nullement des mots phonétiques.

C. *Désinences du pluriel dans les noms.* — Le fait de permutation entre caractères synonymes, mais allophones, que nous avons signalé dans la terminaison de l'état emphatique, se répète à propos de la désinence du nombre pluriel dans les noms. Le nombre pluriel est indiqué à volonté par les trois signes suivants : *mes*, *zan*, *éné*. Voilà encore une profusion inutile de terminaisons qu'on ne saurait considérer comme phonétiques, car les syllabaires d'Assourbanipal expliquent les deux premiers signes par מַארָא « abondant », ou מַארְתָא « abondance », tandis que le troisième complexe signifie notoirement « collection, réunion », et s'emploie même comme préfixe (par ex. *é-né-gar* « réunion d'approvisionnements »), ce qui est sans parallèle dans les idiomes connus du con-

tinent asiatique. Ajoutons que la désinence *é-né* se place d'ordinaire après les postpositions, même quand celles-ci sont précédées par des suffixes possessifs; par exemple l'idée de « parmi mes hommes » se rend, en accadien, par les signes *un-mâl-é-né*, pour *un-mu-la-éné*, mot à mot « homme-mon-parmi + pl. »[1]. Or une formation pareille va trop contre le bon sens naturel (le signe du pluriel devrait suivre le suffixe possessif) pour qu'on hésite à la déclarer impossible dans une langue quelconque. L'étrangeté disparaît dès qu'on voit dans ce groupe un complexe de signes idéographiques, qu'on peut rendre sensible par la formule suivante $(A+b+c)\,d$, où A représente le radical, b le suffixe, c la postposition, d enfin l'idée du pluriel, qui détermine à la fois les trois membres du complexe, considérés comme faisant une seule unité indivisible.

D. *Noms de nombre.* — La méthode que les accadistes mettent en œuvre pour obtenir la prononciation accadienne des chiffres cunéiformes n'est pas de nature à inspirer une grande confiance. La seule articulation qui soit hors de doute appartient au numéral *me* « cent », qui est le sémitique מֵאָא, מֵאָה, مائة. Il faut rapporter à la même source le

[1] La syntaxe accadienne montre des constructions beaucoup plus enchevêtrées que celle de cet exemple. Les accadistes les nomment « emboîtement », ou « encapsulation », et pour les expliquer ils ont recours au basque et même aux langues américaines.

signe *id* = יד « main, part », qui, suivant quelques assyriologues, désigne l'unité. Le nom de nombre « quatre » s'écrit *er-ba*, et répond au אַרְבַּע sémitique.

E. *Pronoms.* — Le caractère figuratif des documents accadiens saute aux yeux, quand on prête quelque attention à la manière dont les pronoms sont formés. Nous allons en signaler les faits les plus saillants.

1. Le pronom démonstratif accadien est *bi*, il ne change pas au pluriel. Pourquoi? Évidemment parce que le monogramme indique l'idée collective de « double »; il est donc presque un pluriel par sa nature.

2. Les pronoms personnels ont chacun plusieurs types différents. Quand on les regarde de près, on s'aperçoit qu'ils présentent des épithètes élogieuses ou humiliantes qui, attribuées aux personnes, remplacent les vrais pronoms de la langue vivante.

1° *Première personne.* *mu* « nom, renommée »; *mal-é* « demeure, stabilité, perfection »; *da-ab* « intérieur humble ».

2° *Seconde personne.* *zu* « tableau, image », *za-é* « modèle, image »; *mu-un* « renommée du peuple, du pays »; *me-en* « prodigieuse domination ». Pluriel : *ni-e-me-en* « adjonction, voisinage de prodigieuse domination ».

3° *Troisième personne.* *an* « élevé »; *na*

« marque, souvenir »; *nam* « sort »; *ab-ba* « humilité de l'œuvre »; *ba-ab* « œuvre humble »; *e-ne-bi* « collection de choses doubles »; à cause de cette signification collective, ce pronom sert en même temps pour le singulier et pour le pluriel.

3. Le pronom réfléchi est *im* « gloire »; il est calqué sur l'assyrien רמן, qui a la même signification[1], mais l'écriture idéographique, ayant des allures plus libres que la langue parlée, pouvait renforcer cette idée en ajoutant le signe *te* « base », et même la conjonctive *ua* (= וּ), dont l'origine assyrienne n'est pas douteuse. Ainsi, pour indiquer l'idée « lui-même », on pouvait écrire , mot à mot : « gloire-fondamentale-réunie », plus la marque de l'état emphatique, plus *sa*.

4. Le pronom relatif pour les choses, « que », s'écrit en accadien *sa*, comme en assyrien. Les assyriologues le prononcent *gar*, afin d'en effacer l'affinité avec l'idiome sémitique; ceci n'est cependant pas possible, puisqu'on trouve aussi écrit , caractère qui représente ordinairement la syllabe *sa*. Comme il est impossible de croire qu'un pronom relatif puisse être emprunté à une langue étrangère, il faudra bien reconnaître que ces signes ne fonc-

[1] Le mot רמן est ordinairement identifié avec l'hébreu רחם « viscères »; l'inexactitude de cette étymologie est prouvée par le nom כר רמני, cité plus haut, et qui signifie, selon l'avis de tous les interprètes, « quai de gloire ».

tionnent dans les documents accadiens qu'à titre d'idéogrammes.

F. *Verbe.* — Le mécanisme du verbe accadien n'est pas suffisamment éclairci pour que l'on ait une idée nette de l'ensemble de ses rapports avec le verbe assyrien, qui, disons-le en passant, a lui-même grandement besoin d'être étudié avec plus de soin qu'il ne l'a été jusqu'à présent. Ce que nous pouvons entrevoir déjà à l'heure qu'il est, c'est que le verbe accadien suit strictement les modifications du verbe assyrien, qu'il a le même nombre de temps et de voix; notons-le bien, l'accadien possède de vraies voix verbales, pareilles à celles qui sont propres aux langues sémitiques. Il y a plus encore, l'imitation des formes va si loin, que les ambiguïtés de l'assyrien sont servilement reproduites par les expressions correspondantes en accadien. Voici quelques détails sur les faits que nous venons de signaler :

1° La langue assyrienne, ainsi que toutes les langues sémitiques en général, distingue le verbe du nom par la préfixation des pronoms personnels : אֶשְׁקֹל «je pesai», תִּשְׁקֹל «tu pesas», יִשְׁקֹל «il pesa»; de même en accadien : *im-lal*, *iz-lal*, *in-lal*, etc. tandis que la désinence du pluriel se met à la fin : יִשְׁקְלוּ, *in-lal-es*.

2° Mais ce qui marque le verbe assyrien d'un cachet particulier, c'est, d'une part, le manque du parfait commun aux idiomes sémitiques, d'autre part, le développement du présent formé par une modification intérieure : יִשָׁקֵל «il pèse». Là-dessus encore

l'accadien se conforme à l'assyrien et écrit *in-lal-e*, forme qui, à part le préfixe *in*, ressemble tout à fait au nom, et imite très-ingénieusement le יִשְׁקַל assyrien, lequel, si l'on enlève le préfixe יִ, laisse voir la forme nominale שְׁקַל, à laquelle répondent les segolata de la langue hébraïque.

3° Le פַּעֵל sémitique, qui indique l'intensité de l'action par le redoublement de la racine ou d'une lettre radicale, se retrouve en accadien; ainsi les formes accadiennes *in-mal-mal*, *ib-tuq-tuq*, sont parallèles au sémitique קִלְקֵל, יְשַׁנְשֵׁן, يُوَسْوِس, יְקָרֵב, יְפַקֵּד.

4° Les voix verbales qui, dans les langues sémitiques, se forment par l'adjonction d'une consonne, telles que les voix *hifil*, *nifal*, *shafel*, etc. montrent en accadien également un préfixe consonnantique : *ra*, *da*, *su*, *im*, etc.; car, vu l'immutabilité du radical accadien, l'insertion intérieure de la consonne (*ifteel*, *iftaal*) est impraticable. Quelques-uns de ces préfixes se combinent entre eux pour former des voix nouvelles, par exemple *ra-da*, *imma-ra*, etc., absolument comme les formes sémitiques *hitpael*, *istafal*, etc.

5° L'assyrien forme un mode précatif au moyen d'un ל préfixé : לִיצָא « qu'il sorte », לְאֶשְׁכַן « que je fasse »; l'accadien fait emploi d'un procédé analogue, en préfixant au radical les signes *ga*, *gan*, *ḫa*, etc.

6° L'assyrien, comme les autres langues sémitiques, incorpore au verbe les suffixes régimes directs et même les régimes indirects, par ex. יִבְנָאֵנִי,

« il m'a créé », יְקָרְבֻךָ « ils s'approchent de toi »; le même fait a lieu en accadien : *an-dab-di-e* « il a achevé pour moi », *ba-mun-da-uddu* « il vous a fait sortir », formé comme l'hébreu יְ־הֹ־וצִיאֲ־כֶם.

7° Le passif des langues sémitiques a cela de particulier qu'il se forme régulièrement par une modification intérieure des voyelles, et n'ajoute pas d'autre formante au verbe actif; on dit ainsi דַּךְ « tue », דֻּךְ « sois tué », הֵבִיא « il apporta », הוּבָא « il fut apporté ». L'accadien n'emploie pas non plus de formante particulière pour indiquer la voix passive, mais, ne pouvant pas modifier les voyelles du radical, il change la position des pronoms et des lettres formatives; ainsi par ex. actif : *ninda-gurru* « il le fait rétablir », passif : *gurru-ninda* « il est rétabli par quelqu'un, on le fait rétablir ». Remarquons encore que le passif est d'un emploi très-rare, aussi bien en accadien qu'en assyrien.

Il est impossible pour le moment de pousser plus loin le parallèle entre les formes verbales assyriennes et celles qu'on nomme accadiennes, on ne peut que s'égarer dans l'état de tâtonnement où se trouve actuellement l'interprétation des documents d'Accad. Mais il me semble que les points énumérés ci-dessus montrent suffisamment que, pour les traits généraux, le verbe assyrien a servi de modèle à la construction du verbe accadien, en lui léguant le nombre des temps, des voix et des modes qu'il possède, et le procédé de leur formation. Le fait que, dans quelques particularités, le verbe accadien s'est

tracé une voie différente, n'étonnera point quand on pensera aux difficultés que fit naître l'incorporation des suffixes-régimes usitée dans la langue vivante, et que les scribes ne pouvaient pas négliger dans l'écriture figurative. Cette écriture, du reste, ayant revêtu de bonne heure un caractère sacré, n'a pas pu manquer d'être cultivée avec soin et indépendamment de la langue parlée. Le sacerdoce babylonien a dû même considérer les articulations du système figuratif comme la langue des dieux et des esprits. C'est de cette façon que s'explique sans effort la loi d'euphonie observée dans le groupement des signes pour les pronoms et certaines prépositions, loi qui a égard à la terminaison du mot précédent. Le radical même ne se prête à aucune modification, car la forme *da-dua*, pour *du-dua*, qu'on rencontre dans un document, est trop isolée pour qu'on puisse en tirer la moindre conséquence.

G. *Prépositions.* — L'accadien fait usage d'un grand nombre de prépositions, qui sont visiblement calquées sur l'assyrien. Voici quelques exemples très-frappants de ce que nous avançons.

1° La préposition « au milieu, à l'intérieur de » est rendue en accadien par le signe 𒊮 *lib*, qui est l'assyrien לִב (au propre « cœur » = לֵב). Les composés assyriens אִנַא לִב, אַנַא לִב, etc. ont leurs représentants en accadien : 𒊮 𒁀, 𒊮 𒋫, etc.

2° La préposition assyrienne אִנַא comporte à la fois la notion « en dedans » et « de dedans, hors de »; le même fait se reproduit dans son correspondant

usuel en accadien, *ta*, qui a précisément ces deux significations opposées.

3° Le nom סִירָא, ou זִירָא « queue », s'emploie en assyrien comme préposition avec le sens de « derrière »; en accadien cette préposition est désignée par le signe *zêr, sér,* qui est le mot assyrien privé de la désinence de l'état emphatique.

4° En assyrien la préposition, אַר (= עַר), a deux significations bien divergentes : « jusque » et « contre, en échange »; l'accadien *en-e* renferme également ce double sens. Mais, outre cette coïncidence d'emploi, le choix même de ce complexe qui, comme nom, signifie « puissant, maître, seigneur », a été visiblement déterminé par le sens du radical assyro-sémitique עד, אר « être puissant, dominer ».

Les prépositions précédentes font partie des idiotismes de la langue assyrienne, et, à l'exception de אַר, sont inusitées dans les autres langues sémitiques; encore moins peut-on admettre qu'un idiome non sémitique ait possédé, en commun avec l'assyrien, toute une série de nuances si délicates et si caractéristiques.

H. *Particules.* — Nous avons déjà indiqué plus haut que l'accadien emploie la copulative assyrienne *ua* = וּ, et qu'un pareil emprunt est sans analogie dans les langues connues. Ici nous voulons appeler l'attention sur la formation de l'adverbe en accadien, formation qui se révèle comme une imitation servile

du procédé propre à l'assyrien. On sait que ce dernier idiome forme les adverbes, soit au moyen de la préposition אֲנָא « dans », soit par l'adjonction du suffixe de la troisième personne שׁ, abrégé de שׁוּ « lui, son ». L'accadien se sert également du monogramme 𒀸, qui est l'équivalent de אֲנָא, seulement il le place après le nom. Le suffixe assyrien שׁוּ, de son côté, est rendu par 𒁉 *bi*, suffixe qui désigne notoirement la même chose en accadien. Ainsi l'accadien 𒆗 𒀸 *dan-as*, ou 𒆗 𒁉 *dan-bi*, présente un calque fidèle de l'assyrien 𒀸 𒆗, אֲנָא דַן, ou 𒆗 𒌋𒌋, דַנְשׁ (pour דַנְשׁוּ) « puissamment », au propre : « en puissance » et « sa puissance ».

I. *Vocabulaire*. — Nous croyons avoir démontré plus haut que les articulations propres aux signes qui composent le syllabaire cunéiforme correspondent aux noms que les objets qu'ils représentaient primitivement avaient dans la langue assyrienne. Il en résulte naturellement que les mots accadiens, qui ne sont que des combinaisons variées de ces mêmes signes, constituent des expressions idéographiques, et nullement une langue. Ce résultat nous dispense d'entrer dans d'autres détails sur la formation du vocabulaire accadien. Mais nous ne devons pas supprimer ici une considération qui suffit, à elle seule, pour ébranler l'hypothèse des assyriologues. Cette considération, la voici : Quand on examine les textes nommés accadiens, on voit que chaque expression assyrienne a un ou plusieurs équi-

valents dans l'idiome que nous discutons, non-seulement pour les conceptions d'une nature générale, mais même pour les noms propres de dieux, d'hommes, de pays, de villes, de montagnes et de rivières. Nous avons cité plus haut plusieurs noms de rois écrits en signes idéographiques; pour les noms mythologiques quelques exemples suffiront. Le dieu Ilu (=אֵל) s'écrit en accadien *An-ra, Din-gar;* Assur, *An-ḫi;* Bel, *An-en;* Marduk (=מְרֹאדַךְ), *Amar-ud, An-su;* Sin, *En-zu;* Nébo, *An-ak, An-pa;* Istar (עַשְׁתֹּרֶת Astarté), *An-ni, An-na*, etc. Parmi les noms géographiques, la ville d'Our est écrite *Ur-lab-ki*[1]; Nipour, *Mul-lil-ki;* Larsa, *Ud-lab-ki;* Sippara, *Ud-kip-nun-ki;* Elymaïs, *Num-ki;* Soumir, *Ka-me-ki;* Accad (= אַכַּד[2]), *Bur-bur;* Babylone, *Ka-an-ra-ki*, *Din-tir-ki*, etc. Assurément, une nomenclature si différente et si complète, qui s'étend jusqu'aux divinités et aux villes sémitiques et même aux pays en dehors de la Mésopotamie, est au plus haut degré improbable. Les peuples les plus fiers de leur nationalité n'ont pas cru nécessaire de créer des termes indigènes pour tous les noms propres ou géographiques

[1] Le lecteur remarquera sans doute que le nom accadien a pour premier élément le mot assyrien Ur, אור «lumière».

[2] Les noms *Soumir* et *Accad* sont certainement sémitiques, dérivant des racines שמר et נכר. Mentionnons à titre de curiosité une opinion émise tout récemment, suivant laquelle Soumir serait identique à *Suomi*, le nom national des Finnois, et Accad répondrait à *Akkarak*, nom des anciens Finnois dans les monts Sayans. Par malheur le mot *Akkarak* est d'origine turque; il signifie probablement «tribu blanche».

qui sont venus à leur connaissance. Une pareille tâche n'a réussi ni aux Égyptiens, ni aux Chinois, ni même aux patriotiques et puristes Magyars de nos jours. Tous ont été forcés d'accepter un grand nombre de noms étrangers, qu'ils prononcent plus ou moins exactement, selon la nature de leurs langues. Si donc les documents prétendus accadiens fournissent une désignation particulière pour chaque nom propre étranger, n'est-ce pas une preuve évidente que ces documents constituent une série de textes idéographiques, s'adressant seulement aux yeux et n'ayant jamais formé une langue parlée?

CONCLUSION.

Nous voilà arrivé au terme de notre recherche sur les prétendus Touraniens de la Babylonie. Nous avons envisagé la question sous trois points de vue différents. En premier lieu nous avons examiné les ressemblances linguistiques que les assyriologues ont cru découvrir entre ce qu'ils appellent la langue *accadienne* ou *sumérienne*, et la famille des langues ouralo-altaïques, et spécialement ougro-finnoises.

Il nous semble avoir été constaté :

1° Que la phonétique accadienne diffère absolument de celle qui distingue les idiomes ouralo-altaïques;

2° Que les idiomes de la race touranienne d'une part, et l'idiome d'Accad de l'autre, ont chacun une grammaire diamétralement opposée;

3° Qu'il n'existe aucune similitude sensible entre

le vocabulaire accadien et celui qui est propre aux langues ougro-finnoises.

En second lieu, en traitant des arguments qu'on a avancés pour démontrer l'existence en Mésopotamie, et surtout en Babylonie, d'une race non sémitique comme ayant constitué le premier empire de la Chaldée, nous croyons avoir établi :

1° Que les plus antiques œuvres d'art découvertes sur le sol de la Chaldée portent une physionomie exclusivement sémitique;

2° Que les noms géographiques du sud de la Mésopotamie qui nous restent ne montrent aucune trace d'un peuple non sémitique;

3° Que les traditions rapportées par les écrivains sacrés et profanes, ainsi que les témoignages qui ressortent des documents originaux, s'opposent à la pensée que le premier empire de Babylonie ait été fondé par une race autre que les Assyro-Babyloniens proprement dits.

En troisième lieu, notre recherche se portait sur l'origine du syllabaire, et sur le caractère des textes attribués par les assyriologues à un peuple non sémitique; nous avons trouvé :

1° Que la tradition des Babyloniens et des Assyriens considère l'invention des lettres comme une œuvre éminemment nationale et sémitique;

2° Que le syllabaire assyro-babylonien, par son caractère intrinsèque, ne convient qu'à un idiome sémitique;

3° Que les syllabes produites par les signes cu-

néiformes correspondent aux mots assyriens, qui expriment des idées que ces signes représentent en qualité de monogrammes;

4° Que la composition et l'agencement des signes cunéiformes dans les documents nommés accadiens révèlent tous les caractères d'un système artificiel, et destiné à être compris par la vue.

L'ensemble de ces résultats nous autorise donc à conclure que la théorie qui attribue aux Touraniens l'invention de l'écriture cunéiforme et l'origine de la civilisation assyro-babylonienne est une hypothèse gratuite qui n'est pas sans danger pour le progrès des études historiques sur l'Asie antérieure.

Un passage qui nous tombe sous les yeux au moment de donner le bon à tirer de ces pages fera voir la manière dont les accadistes expliquent l'histoire. Ce passage se trouve dans l'ouvrage récent de M. Eberhard Schrader intitulé : *La descente d'Istar aux enfers* (*Die Höllenfahrt des Istar*), p. 58, 59. L'auteur constate tout d'abord l'existence, chez les Assyro-Babyloniens, d'un vaste cycle de poëmes épiques comparables à ceux des peuples aryens. Puis, il se demande comment il se fait que ni les Araméens, ni les Hébreux, ni surtout les Arabes ne soient parvenus à se créer une littérature épique (Aber eine andere Frage ist die, wie es denn gekommen dass lediglich die babylonischen Semiten und nicht zugleich die Aramäer, Hebräer, und insbesondere nicht die Araber es zu wirklichen epischen Darstellungen gebracht haben). Il ne paraît pas bien difficile de répondre; car si M. Schrader entend parler d'Araméens, d'Hébreux et d'Arabes à l'époque du paganisme, l'absence de l'épopée s'explique par la perte totale de leurs anciennes littératures. Entend-il parler, au contraire, de ces peuples devenus monothéistes? Alors la réponse est encore plus simple, car, sans un fond mythologique, l'épopée n'est pas possible. La solution proposée par M. Schrader est différente de la nôtre. Il croit que les Sémites de la Babylonie ont acquis la faculté de composer des poésies épiques grâce au voisinage des nations de race touranienne, auxquelles ils auraient emprunté leur écriture et leur my-

thologie (Hier scheint es uns kaum möglich sich dem Schlusse zu entziehen, dass die factische Ausbildung jener Fähigkeit bei den babylonischen Semiten ihren Grund hat in dem Zusammentreffen der babylonischen Semiten mit jenen vor ihnen in Babylonien ansässig gewesenen Bewohnern turanischer Abkunft, denen sie insbesondere die Schrift und die Mythologie entlehnten). Nous laissons à nos lecteurs le soin de demander à M. Schrader par quelle méthode il fera dériver la mythologie sémitique de celle des peuples touraniens. Quant à nous, qu'il nous soit permis de faire une observation à propos de la *faculté épique* dont on gratifie si largement la race touranienne. N'est-on pas en droit de se demander comment il se fait que, à l'exception des Finnois, ni les Hongrois, ni les Tartares, ni les Mongols, ni les Toungouses et, ajoutons tout de suite, ni les Protomèdes, ni les Susiens n'aient pu parvenir à se créer une littérature épique, bien qu'ils fussent si admirablement doués pour ce genre de poésie, selon M. Schrader ? De plus, si, en suivant strictement la logique de M. Schrader, quelqu'un s'avisait d'en tirer cette conséquence que les Finnois doivent leur *faculté épique* à leur long contact avec les peuples aryens, les Slaves, les Germains et les Scandinaves, que trouverait à y redire M. Schrader? Finalement, n'oublions pas un point capital. Les poëmes épiques de l'antique Babylonie connus jusqu'à ce moment sont *tous* rédigés en pur assyrien; il n'y en a pas un seul qui soit en accadien. Sur quoi le savant assyriologue se fonde-t-il donc pour faire passer les Touraniens de la Chaldée comme ayant tellement possédé l'art de la poésie héroïque qu'ils auraient pu devenir les maîtres des Assyro-Babyloniens?

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTE ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 MAI 1874.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance de mars est lu; la rédaction en est adoptée. Le président explique les raisons qui ont empêché le Conseil de tenir sa séance du mois d'avril.

Sont reçus membres de la Société :

MM. le général FAIDHERBE, présenté par MM. Mohl et Renan.

D. L. DE ROBERT, à Trébizonde, présenté par MM. Mohl et Renan.

REGNY BEY, chef du bureau de la statistique en Égypte, présenté par MM. Barbier de Meynard et Zotenberg.

PINART, présenté par MM. Barbier de Meynard et Garrez.

Mme RAFFALOWITCH, à Paris.

M. Barbier de Meynard donne lecture du rapport de la commission des fonds sur les comptes de l'année 1873. Ce rapport est renvoyé à la commission des censeurs.

M. Oppert annonce l'insertion prochaine d'une rectification relative à une expression dans le procès-verbal d'une des séances précédentes, expression sur laquelle M. Lenor-

mant s'appuie pour combattre l'opinion de M. Oppert sur la langue sumérienne.

Le même savant donne quelques explications sur un lion de bronze trouvé à Abydos et portant une inscription araméenne. Il croit que le premier mot de cette inscription doit se lire *asparna* et qu'il n'est autre que le zend *açpereno*, qui, suivant lui, serait le nom du talent au temps des Achéménides. M. Halévy revendique pour lui-même la priorité du rapprochement entre le premier mot de l'inscription et le mot zend, l'ayant déjà signalé dans l'une des dernières séances de la Société de linguistique. Après une longue discussion sur la signification du mot *asparna*, M. Oppert et M. Halévy conviennent de la reprendre à une autre occasion.

M. Rodet communique au Conseil quelques observations sur la persistance de l'emploi du *ḷ* cérébral ou védique dans les manuscrits en sanskrit, mais écrits en caractères telingas et tamouls, dans les idiomes modernes du Deccan, et dans une inscription des Valabhis.

La séance est levée à 9 heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ :

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, n°s de mars et d'avril 1874. In-4°.

Par l'Académie. *Register* zu den Bänden LI bis LX der Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. VI. Wien, 1869. In-8°.

— *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.* Philosophisch-historische Classe. T. LIV à LXIV (le t. LXIII ne nous est point parvenu). Wien, 1867-1870. In-8°.

Par la Société. *Journal of the asiatic Society of Bengal*, part I, n°s II, III, et part II, n° III, 1873. Calcutta. In-8°.

— *Proceedings of the asiatic Society of Bengal*, n°s V à X, mai-décembre 1873. Calcutta. In-8°.

Par la Société. *Tijdschrift voor indische taal-, land- en volkenkunde*, uitgegeven door het Bataviaasch genootschap van kunsten en wetenschapen, deel XX, zesde serie, deel III, aflevering 6; zevende serie, deel I, aflevering 4 en 5. Batavia, 1873. In-8°.

— *Notulen van de algemeene en bestuurs-vergaderingen*, van het Bataviaasch genootschap van kunsten en wetenschapen. Deel X, 1872, n° 4; deel XI, 1873, n° 1. Batavia. In-8°.

— *Alphabetische lijst van land-, zee-, rivier-, wind-, storm- en andere kaarten* toebehoorende aan het Bataviaasch genootschap van kunsten en wetenschapen. Batavia, 1873. In-8°.

Par l'éditeur. *Indian antiquary*, edited by Jas. Burgess. Vol. III, part XXVII et XXVIII. Bombay, 1874. In-4°.

Par la Société. *Actes de la Société philologique*, t. IV, n° 1, janvier 1874. La loi fondamentale de la formation trilitère. Les adformantes dans les langues sémitiques, par l'abbé V. Ancessi. Paris, Maisonneuve, 1874. In-8°, autogr.

Par l'Institut. *Bulletin de l'Institut égyptien*. Année 1872-1873. Alexandrie, 1873. In-8°.

Par le ministère de l'intérieur. *Statistique de l'Égypte*, année 1378 (1290 de l'hégire). Le Caire, 1873. In-8°.

Par le ministère de l'instruction publique. *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque nationale* (par M. H. Zotenberg). In-4°, VIII-246 pages.

Par l'auteur. *L'islamisme, d'après le Coran, l'enseignement doctrinal et la pratique*, par Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales. Troisième édition. Paris, Maisonneuve, 1874. In-8°, XIX-412 pages.

— *Fragments of the Homilies of Cyril of Alexandria on the Gospel of S. Luke*, edited from a Nitrian ms. by W. Wright, LL. D., professor of Arabic in the University of Cambridge, and fellow of Queen's College, etc., etc. Only one hundred copies printed for private circulation. London, 1874. In-4°, 8 pages.

— *Kau-kau wau-rai* ossia la via della pietà filiale, testo

giapponese trascritto in caratteri romani e tradotto in lingua italiana, con note ed appendice da Carlo Valenziani. Roma. 1873. Barbera. In-8°, 119 pages.

Par l'auteur, *Or et argent*, par Henri Cernuschi. Paris, Guillaumin, 1874. In-8°, 105 pages.

— *Mémoire sur l'Asie centrale*, son histoire et ses populations, par Girard de Rialle. Paris, Reinwald, 1874. In-8°, 77 pages.

De la Bibliotheca Indica :

Par la Société de Calcutta. *Sraúta sútra* of Látyana, fasc. IX. Calcutta, 1873. In-8°.

— *A'tharvaṇa Upanishads*, fasc. IV. Calcutta, 1873. In-8°.

— *Agni Puráṇa*, fasc. IV. Calcutta, 1873. In-8°.

— *Chaturvarga-Chintámaṇi*, fasc. X et XI. Calcutta, 1873. In-8°.

— *Sáma Veda Sanhitá*, fasc. VII-X. Calcutta, 1873-1874. In8°.

— *Gobhilíya Gṛhya Sútra*, fasc. IV. Calcutta, 1873. In-8°.

— *Mímamsá Darśana*, fasc. IX. Calcutta, 1873. In-8°.

— *Sraúta Sútra* of A'svaláyana, fasc. XI. Calcutta, 1874. In-8°.

— *A biographical dictionary of persons who knew Mohammad*, by Ibn Hajar. Vol. IV, supplement to fasc. X (containing the end of the work and the title page). Calcutta, 1873. Gr. in-8°.

—*Index of names of persons and geographical names occurring in the 'A'lamgírnámah.* Calcutta, 1873. In-8°.

— *Maásir i 'álamgíri*, fasc. VI (with index). Calcutta, 1873. In-8°.

— *Tabakāt-i-Nāṣirī*, translated from the persian by major H. G. Raverty, fasc. III et IV. London, 1874. In-8°.

— *A'ín i Akbarí*, translated from the original persian by H. Blochmann, vol. I, fasc. VII (with index, preface, title page, etc.). Calcutta, 1873. Gr. in-8°.

— *Farhang i Rashídí*, fasc. X. Calcutta, 1873. In-4°.

Les Colliers d'or de Zamakhshari, texte arabe accompagné d'un commentaire et d'une traduction en turc. Constantinople, imprimerie impériale, 1290 (1873). 1 volume in-8°, 177 pages.

La réputation de Zamakhshari est trop bien établie dans le monde savant pour qu'il soit nécessaire de revenir sur un sujet qui a été mis hors de contestation par des témoignages plus autorisés que le mien. Il suffit de parcourir la liste de ses principaux ouvrages pour se faire une idée de sa prodigieuse activité et de l'étendue de ses connaissances. Grammaire, exégèse, morale, poésie, géographie, toutes ces sciences lui étaient également familières, et dans toutes il a laissé des travaux qui méritent encore aujourd'hui d'être consultés. Ibn Khaldoun le cite dans ses *Prolégomènes* parmi les rares écrivains qui, bien que nés à l'étranger, ont réussi à s'approprier le génie de la langue arabe, cette faculté maîtresse qui, selon l'historien philosophe, ne peut s'acquérir hors des limites naturelles de l'Arabie[1]. Les raisons données par Ibn Khaldoun pour justifier cette exception à sa théorie ont, il faut en convenir, quelque chose d'arbitraire. Nous n'avons aucun renseignement sur la jeunesse de Zamakhshari, né dans le Khârezm, comme son surnom l'indique, et rien n'autorise à dire qu'il alla chercher au désert et sous la tente du nomade l'art d'écrire dans le pur dialecte de Modhar. Tout ce qu'il est permis de supposer, c'est qu'il se rendit de bonne heure à la Mecque et qu'il compléta, au milieu des représentants des tribus arabes que le pèlerinage y attirait, les fortes études grammaticales qu'il avait commencées dans les *Medresseh* de Boukhara et de Bagdad.

Le grand commentaire du Koran connu sous le nom de *Kaschaf* « le révélateur » est sans contredit son plus beau titre de gloire, et M. Nassau Lees a bien mérité des lettres orientales en publiant cet important ouvrage au prix de sacrifices de tout genre. Ce commentaire, se préoccupant moins des

[1] Voir aussi l'*Anthologie arabe* de S. de Sacy, p. 426.

mots et de la structure grammaticale que de la pensée théologique et de la tradition, a pour nous plus d'importance que le commentaire de Beïdawi. Il a d'ailleurs servi de base à la rédaction de celui-ci, et il met en lumière une foule de passages que le laconisme habituel de Beïdawi a laissés dans l'ombre.

Mais à côté de cette œuvre capitale se place toute une série de traités du même auteur, qui tous seraient dignes d'être publiés parce qu'ils apporteraient d'utiles contributions à nos connaissances en philologie et en littérature arabes. Le petit ouvrage dont nous donnons ici un compte rendu sommaire méritait au même titre les honneurs de la publicité. Les *Colliers d'or* furent composés pendant le long séjour de l'auteur dans la ville sainte, séjour qui lui valut le surnom flatteur de *Djar-oullah* « le voisin de Dieu. » Ils sont divisés en cent maximes (*makalat*) d'une étendue inégale, mais en général fort courtes. On pourrait les comparer à ces recueils de pensées édifiantes dans lesquels un point de doctrine ou de morale, présenté sous une forme concise, est destiné à être médité et développé par le lecteur. Les douceurs de la vie dévote, les déceptions de la fortune, la censure de la fausse dévotion, des vaines grandeurs et des joies de ce monde, en forment le sujet ordinaire. Mais, à l'encontre de nos manuels d'édification écrits d'un style plein d'onction et en même temps clair et familier, l'auteur s'est attaché à revêtir ses pieux aphorismes des expressions les plus recherchées, partant les plus obscures. Nourri du Koran et des souvenirs de la langue classique, il réunit en quelques périodes harmonieusement cadencées un grand nombre d'allusions au livre saint, aux traditions, aux locutions proverbiales qui exerçaient l'érudition de ses contemporains. Chaque mot pourrait ainsi fournir matière à un commentaire intéressant. Cependant, malgré cette constante préoccupation de la forme, et en dépit des entraves du parallélisme et de l'assonance, l'auteur poursuit avec une aisance remarquable le développement logique de sa pensée. Je ne crois pas qu'après une lecture attentive

de son livre on puisse lui reprocher d'être « souvent guidé par le choix des mots, le parallélisme des formes du discours, enfin par la rime, condition obligée de ce genre de composition[1]. »

La critique qui précède et à laquelle, malgré l'autorité imposante de Silvestre de Sacy, il m'est impossible de souscrire, me fournit une transition naturelle pour dire quelques mots d'une polémique que les *Colliers d'or* firent naître il y a bientôt quarante ans. En 1835, M. de Hammer, frappé du mérite de cet opuscule, en fit paraître le texte avec une traduction allemande et l'offrit en étrenne (*als Neujahrsgeschenk*) aux lettrés. Le choix était heureux et l'intention des plus louables, et cependant le donateur n'eut pas à s'en féliciter. Son texte, il est vrai, fourmillait de fautes, sa traduction était obscure et trop souvent à côté du sens. Dès l'année suivante, deux savants orientalistes, MM. Fleischer et G. Weil, jugeant nécessaire de ne pas laisser se propager une édition si peu correcte, publièrent chacun de leur côté une traduction nouvelle avec des notes dans lesquelles le texte donné par M. de Hammer était soumis à une révision sévère. M. Weil avait à sa disposition un manuscrit qui facilitait sa tâche, et il ne lui fut pas difficile de signaler souvent la bonne leçon. M. Fleischer, dépourvu de tout secours de ce genre, ne pouvait compter que sur sa connaissance approfondie du génie de la langue arabe pour réussir dans une entreprise aussi ingrate; grâce à sa grande érudition, il eut en maints passages l'intuition de la vérité. Je n'ai réussi à me procurer aucune des trois éditions, et je ne puis en parler que d'après l'article déjà cité du *Journal des Savants*. La controverse, paraît-il, devint assez vive pour que S. de Sacy fût invité à intervenir : il accepta le rôle d'arbitre non sans une certaine hésitation, car il lui était impossible de ne pas rendre un verdict sévère contre la légèreté et le sans-gêne de Hammer. L'illustre savant français s'acquitta de sa délicate mission avec

[1] *Journal des Savants*, décembre 1836, p. 718.

une modération et une impartialité parfaites. Il blâma en termes courtois les habitudes de travail du trop fécond orientaliste ; il lui reprocha avec raison « de ne pas tenir assez compte de l'analyse grammaticale et d'aimer mieux pénétrer dans la place par une brèche que de s'y frayer un chemin à travers les obstacles qui en défendent l'approche. » Tout en rendant justice au savoir des deux critiques qui avaient tâché d'améliorer l'ouvrage en litige, il montra combien leur travail laissait de prise aux conjectures ; et enfin, aidé de deux copies de la Bibliothèque royale provenant du fonds Asselin, il donna la traduction de cinq maximes.

Loin de moi la pensée de réveiller un débat sur lequel pèse un sommeil de près de quarante ans ! Je ne pouvais cependant, ayant à parler de l'édition qui vient de paraître à Constantinople, me dispenser de rappeler en quelques mots les travaux qui l'ont précédée. Je ne puis pas non plus ne pas reconnaître que cette nouvelle édition est de beaucoup supérieure aux essais dont je viens de parler. Déjà, il y a deux ans, le texte arabe avait paru à Constantinople[1]. Deux savants arabisants, Saïd et Zehni, connus par leurs travaux sur Ghazzali, se proposèrent de revoir avec soin ce texte peu correct et d'en faciliter la lecture à l'aide d'un commentaire et d'une traduction. Le petit volume dont je rends compte est le résultat de leur collaboration, et, grâce à la libéralité d'Ahmed Véfyk efendi, je suis en possession d'un exemplaire de cette édition dont le tirage est fort restreint. Le texte arabe y est donné avec ses voyelles, ce qui est de première nécessité pour les compositions de ce genre ; en outre, chaque période est séparée par un petit espace qui remplace la ponctuation. A la suite du texte vient le commentaire, et après le commentaire une traduction turque en prose rimée.

Ce travail, considéré dans son ensemble, ne mérite que des éloges. La critique musulmane n'a pas l'habitude de dé-

[1] Bibliographie ottomane, par M. Belin, *Journal asiatique*, juin 1873, p. 546. A la suite du traité de Zamakhshari on a joint dans cette édition une imitation du livre précédent par Abd el-Moumîn el-Magrebi.

crire les matériaux dont elle fait usage, elle se tait sur la provenance et la valeur relative des copies qu'elle consulte. Nos deux efendis ne font pas exception à la règle; mais les variantes qu'ils relèvent quelquefois prouvent qu'ils ont eu plusieurs manuscrits à leur disposition, et ces manuscrits, à en juger sur les extraits correspondants publiés par S. de Sacy, ont une assez grande analogie avec les deux copies du fonds Asselin. Leur commentaire est généralement bon, mais il pèche par excès de sobriété : tel mot qui demanderait plusieurs lignes d'explication est simplement remplacé par un équivalent plus connu; telle expression rare, qui aurait besoin d'être justifiée par des exemples tirés de Hariri, d'Ibn Arabschah ou des poëtes, demeure inexpliquée. Quelquefois même le commentaire manque d'exactitude. Ainsi, dans le trente-cinquième chapitre, l'expression لا يقرع ظنبوبه الى غير قبابه est rendue en turc par « il ne plante pas sa lance devant une autre tente, » tandis que, comme S. de Sacy l'a prouvé par la comparaison d'un passage analogue de Hariri, le sens est « il ne court pas vers une autre tente, » littéralement, il ne frappe pas de son fouet la tige de sa botte (pour animer son cheval), c'est-à-dire il ne se hâte pas. Dans le dix-neuvième chapitre, la locution proverbiale عرك بجنبه est rendue à tort par « gratter ou chatouiller le dos. » Chapitre vingt-troisième, قوله الفجّ est expliqué par « ses paroles menteuses; » ce qui est insuffisant, فجّ répondant strictement au persan خام, c'est-à-dire des paroles crues (na poukhtè), des discours frivoles. Il me serait facile de multiplier ces remarques; mais, présentées ainsi isolément, elles ne pourraient que fatiguer l'attention du lecteur. Elles trouveront d'ailleurs leur place naturelle dans l'édition de ce charmant petit livre que j'espère pouvoir publier prochainement. Quant à la traduction turque, elle participe des inconvénients inhérents aux traductions en cette langue, où les mots et les formes arabes passent tout entières, en se pliant seulement aux exigences de la syntaxe ottomane. Il faut cependant re-

connaître que celle-ci est aussi fidèle que peut l'être une version en prose rimée ; les deux traducteurs ont dû certainement se donner une peine infinie pour ne pas s'éloigner davantage de l'original, mais combien ils eussent été mieux inspirés en sacrifiant l'élégance à l'exactitude!

Je dois aussi signaler dans leur travail une préoccupation d'orthodoxie d'ailleurs fort respectable. Zamakhshari, on le sait, professait la doctrine des Moutazalites. C'est à nos yeux un mérite de plus chez cet écrivain distingué, car le moutazalisme, au moins dans ses principes, représente une tentative toujours honorable, quoique toujours stérile dans ses résultats : l'alliance de la raison avec la révélation, l'affranchissement de la conscience dans la foi, la dignité rendue à l'homme avec la responsabilité de ses œuvres. Zamakhshari était donc moutazalite, et il en tirait vanité. Quand il rendait visite à ses amis, il ne manquait pas de se faire annoncer sous le nom d'*Abou'l-Kaçem Moutazali*. Il paraît avéré aussi que la première rédaction de son *Kaschaf* débutait par les mots : « Gloire à Dieu qui a *créé* le Koran ! » conformément à la doctrine de cette secte qui rejetait l'éternité du livre révélé [1]. Mais, d'autre part, Zamakhshari est l'auteur d'un magnifique commentaire qui ne cesse d'être lu et expliqué dans les universités musulmanes. Comment admettre qu'un des principaux documents de l'exégèse coranique soit l'œuvre d'un schismatique ? Aussi voyons-nous dès l'époque d'Ibn Khallikan plusieurs docteurs sunnites soutenir que l'auteur du *Kaschaf*, renia ses anciennes croyances et que sa conversion était due à son long séjour dans la ville sainte. Ils citent à l'appui une prétendue épitaphe en vers gravée sur son tombeau et dont voici le dernier hémistiche : « Pardonne à ton serviteur repentant les péchés qu'il a commis dans sa jeu-

[1] Voir la notice dans Ibn Khallikan, trad. de M. de Slane, t. III, p. 321. Il paraît que plus tard il remplaça ce mot par جعل «qui a établi;» enfin, dans les copies qui circulent aujourd'hui, on trouve ordinairement «qui a révélé,» mais le traducteur turc d'Ibn Khallikan cite une tradition d'où il résulte que la première édition portait bien «qui a créé.»

nesse. » La rétractation, on le voit, est conçue en termes bien vagues; mais il y a plus, l'authenticité de l'épitaphe est fort suspecte, ainsi qu'il résulte du passage d'Ibn Khallikan. Si peu concluante que soit une preuve de ce genre, elle a été de nouveau mise en circulation au XVII[e] siècle par Dedeh efendi dans ses gloses sur le commentaire intitulé *Zendjâni*, et par Ekmel ed-dîn, qui fut un des meilleurs commentateurs du *Kaschaf*. Les deux auteurs de la récente édition des *Colliers d'or*, fidèles à la tradition de l'école hanéfite, insistent à leur tour sur l'orthodoxie peut-être tardive, mais selon eux incontestable de Zamakhshari. Je suis aussi peu disposé à accepter cette opinion qu'à la combattre ici, car il s'agit avant tout d'une œuvre littéraire dont la morale est assez pure pour être acceptée de chacun, sans acception de secte ni de système philosophique. Je préfère remercier encore une fois les éditeurs ottomans de l'excellent document qu'ils viennent de fournir à l'érudition, et qui facilitera singulièrement le travail que je désire entreprendre prochainement.

Le lecteur me permettra d'ajouter ici, à titre de spécimen de ma publication future, le texte et la traduction annotée de deux maximes. Je les prends en quelque sorte au hasard, non pas parmi les plus intéressantes au point de vue du style, mais parmi les plus courtes, afin de ne pas donner trop d'étendue à cette notice.

المقالة الثامنة

ما اسعدك لو كنتَ فى سَلامة الضَمير، كسَلاسَة النَمير، وفى النَقآء عَن الرِّيبَة، كمِرآة الغَريبَة، وفى نَفاذِ الطِيَّة، كصَدرِ الخَطِّيَّة، وفى أُخذ الأُهْبَة، كالواقِع فى النُّهبَة، لكنَّك ذو تكدير، كرَجْرَجَة الغَدير، ومُتَلَطِّخٌ بالخَبائث، كخِرْقَة الطامِث، وذو عَجْزٍ وتَوانى، كمِكسال الغَوانى، وتارِك للاستعداد، كالشاكِّ فى المِعاد،

MAXIME HUITIÈME.

Que tu serais heureux si ton cœur était paisible comme l'eau

tranquille d'un étang[1], pur de toute tache comme le miroir de l'étrangère[2];

Si ta volonté était pénétrante comme la pointe de la lance khattéenne[3]; — si tu te jetais sur les provisions de route comme sur un butin[4]!

[1] نمير a ordinairement chez les anciens poëtes le sens d'«eau dormante;» plus tard il a été pris comme synonyme de «pur, limpide.» Voici un vers de la *Moallakah* d'Imrou 'l-Kaïs qui justifie la première signification de ce mot :

كبكر المقاناة البياض بصفرة   غذاها نمير الماء غير المحلل

«Elle ressemble à l'œuf d'autruche dont la blancheur est mélangée de jaune. Elle s'abreuve d'une eau tranquille (*namîr*) que les allées et venues des voyageurs n'ont jamais troublée.»

Cf. Arnold. *Septem Moallakat*, p. 14.

[2] Voici l'explication que donne Meïdani de cette locution proverbiale : «La femme qui se marie dans une autre tribu que la sienne porte sans cesse les yeux sur son miroir, et elle le nettoie avec soin, afin que les traits de son visage s'y reflètent nettement.» La même expression a été employée par le poëte Dou'r-Rommah :

لها اذن حشر وذفرى اسيلة   وخدّ كمرآة الغريبة اسجح

«Ses oreilles sont minces, les contours de son visage délicats; son visage est brillant et pur comme le *miroir de l'étrangère*.»

D'après le commentaire d'Ibn Sikkit, le mot أسجح signifierait proprement «égal, bien équilibré,» mais il a aussi le sens de «beau» et «brillant.»

[3] L'emploi de cette expression est fréquent chez les poëtes modernes; on la rencontre aussi dans les poésies anciennes, témoin ce passage :

بسمر من قنا الخطى لدن   ذوابل او ببيض يعتلينا

«(Nous frappons) avec des lances faites de roseau fauve, lances de Khattéen, souples et minces, ou bien avec des épées que nous élevons au-dessus de nos têtes.»

Cf. *Moallakah* d'Amr ben Kolthoum, Arnold, *ibid.* p. 169. — Khatt est, d'après Yakout, le chef-lieu d'un *sîf*, c'est-à-dire d'un district de l'Omân, dont les localités principales sont Katif, Okaïr et Katar. A proprement parler, ces lances étaient fabriquées dans l'Inde, mais l'Omân et le Bahreïn, en particulier la ville de Khatt, en étaient l'entrepôt; de là le surnom qu'on leur donnait.

[4] Littéralement «munitions, provisions de guerre;» le pluriel est أهاب.

Mais non! Tu es troublé comme la vase d'un marais. — Les souillures du péché te salissent comme le linge d'une femme en état d'impureté [1].

Tu es plein de mollesse et de langueur comme les jeunes beautés couchées avec indolence (dans le harem) [2];

Et, par ta négligence dans les apprêts (de la mort), tu ressembles à l'homme qui doute de la résurrection.

المقالة الحادية والخمسون

رُبَّ دُعآءٍ ودَمْعَةٍ، مِن أُجْل رِيآءٍ وسُمْعَةٍ، فلا يَزْدَهِيَنَّكَ كل داعٍ دامع العَيْن، ولا تَغتَرَّ إذا سَمِعتَ بِسُرَى القَيْن، ولا تَثِق فالدِّينُ خالٍ عن ثِقاته، وأيْنَ مَن يَتَّقِ اللَّهَ حَقَّ تُقاته، واعلَمْ انَّ اكثَرَ الامورِ مُمَوَّه، ظاهرُه جميلٌ وباطنُه مُشَوَّه، فاستَعِذْ باللّه مِن شَرّ ما انت راءٍ، فانّ الدُنيا كُلَّ يومٍ الى وَرآءٍ،

MAXIME CINQUANTE ET UNIÈME.

Combien de prières et de larmes proviennent de l'hypocrisie et de la gloriole [3]!

L'auteur entend par là les bonnes œuvres, qui sont comme les armes du croyant à son passage dans l'autre vie.

[1] Au lieu de *Khirqah*, Meïdani donne معباة, qui a le même sens. On retrouve un autre exemple de cette singulière expression dans Maçoudi. Moâwiah II, à son lit de mort, refusait de désigner son successeur et s'exprimait en termes amers sur la conduite de ses parents à son égard. Sa mère, indignée d'un pareil langage, s'écria : ليت انّى خرقة حيض «Plût au ciel que je fusse la plus impure des femmes! etc...» (*Prairies d'or,* t. V, p. 169.)

[2] غوانى, pluriel de غانية, se dit des femmes qui sont assez belles pour se passer de parure. Quant au mot *miksal,* il signifie «celui ou celle qui se lève avec peine, qui reste couché et se livre au repos.» Ce mot, en parlant des femmes, se prend en bonne part.

[3] سُمعة «désir de faire parler de soi» et ensuite «réputation, notoriété.» Hariri a dit, en parlant du *dinar,* ماثورة سُمعته «sa réputation est répandue partout.» (*Makamat,* 1[re] édition, p. 30.) Ce mot s'emploie ordi-

Garde-toi d'admirer[1] quiconque prie les yeux mouillés de pleurs. Ne te laisse pas tromper par l'annonce du *départ du forgeron*[2].

Sois méfiant, car la religion n'a personne en qui elle puisse avoir confiance. — Où trouver ceux qui craignent Dieu comme il convient de le craindre[3]?

Sache que la plupart des choses (d'ici-bas) sont du clinquant[4]; — belles d'apparence, hideuses au dedans.

Que Dieu soit ton refuge contre les crimes dont tu es témoin, et sache que le monde recule (dégénère) chaque jour.

Dans les deux courts extraits qu'on vient de lire, je me suis borné à expliquer les termes rares et obscurs avec quelques citations à l'appui; le commentaire de mon édition sera, je l'espère, plus développé et plus riche en notes littéraires et philologiques.

nairement dans un sens défavorable, comme dans la locution usitée لا رياء ولا سمعة.

[1] Cette signification est omise dans les dictionnaires, qui expliquent seulement la VIII[e] forme par «regarder avec dédain.» Cette forme a, par exception, le sens de la X[e], qui n'existe pas, et ce sens se déduit bien du radical زهى «être beau, florissant.»

[2] Proverbe expliqué par Meïdani comme il suit : «Un forgeron allait de tribu en tribu; il passait plusieurs jours dans l'inaction, puis, un beau jour, il annonçait son départ pour le soir même, afin de mieux débiter sa marchandise. Le lendemain on le retrouvait encore à la même place. Il recommença si souvent ce tour qu'il finit par n'être cru de personne et qu'on mit en circulation le dicton «comme le départ nocturne du forgeron» en parlant d'un homme dont les paroles ne méritent aucune confiance.» (Voir, dans la *Medjma ul-emsal*, éd. Boulac, I, p. 34, deux vers où se retrouve cette locution.)

[3] Le Prophète avait dit d'abord : «Craignez Dieu comme il convient de le craindre» (*Koran*, III, 97); mais, jugeant que ce précepte demandait à l'homme plus qu'il ne pouvait donner, il le considéra comme abrogé (*mensoukh*) et le remplaça par celui-ci : «Craignez Dieu autant que vous le pourrez» (*ibid.* LXIII, 16). C'est au premier de ces versets que l'auteur des *Colliers* fait allusion.

[4] Littéralement «couvert d'une feuille d'or.» On l'emploie aussi par métaphore, comme dans l'expression موّهت له الحديث «tu lui as adressé des paroles dorées, tu l'as séduit par de belles paroles.» (Cf. Hariri, p. 11.) Le mot مآء, dérivé du même thème, a aussi le sens de «beauté, éclat.»

Qu'il me soit permis, en terminant, d'insister sur les avantages qu'offre l'étude du turc qu'un injuste préjugé tend de plus en plus à reléguer parmi les langues qui n'intéressent que la diplomatie et le commerce. Rien n'est moins fondé que cette appréciation. Je n'ai pas besoin d'insister sur l'importance des dialectes du turc oriental pour la connaissance de la philologie touranienne; mon confrère et ami M. Pavet de Courteille l'a suffisamment démontrée par ses savantes publications. Je ne veux parler ici que de la littérature osmanli : il suffit de jeter un coup d'œil sur les catalogues de nos bibliothèques et des collections de Constantinople pour comprendre les services que cette littérature peut rendre à l'érudition. Que de trésors pour l'histoire, la géographie, la grammaire, la lexicographie gisent au fond de ces bibliothèques, qui méritent d'être livrés à la publicité! Que de livres réputés classiques en Orient dont la traduction ne serait pas possible sans le secours des traducteurs ottomans! Pour n'en donner qu'un exemple, M. de Slane n'a-t-il pas reconnu, avec sa bonne foi ordinaire, que la dernière partie des *Prolégomènes* serait restée à peu près inintelligible pour lui s'il n'avait eu à sa disposition la traduction qu'en a donnée Djevdet efendi? Il me serait facile d'insister là-dessus, mais peut-être me trouverait-on trop directement intéressé dans la question et quelque voix malicieuse finirait par rappeler à M. Josse qu'il est orfévre. Au surplus, je sais et je tâcherai de ne pas oublier que, dans une thèse de ce genre, les meilleurs arguments sont de bonnes et utiles publications.

Barbier de Meynard.

NOTES ÉPIGRAPHIQUES.

I.

2ª SIDONIENSIS.

5ᵉ ligne. ל[א]ל[נ]י לעשתרת «à son dieu Astoreth.» (Cf. *Mission de Phénicie*, p. 726 et suiv.)

II.

2ª MELITENSIS.

Lignes 1 et 2. נפעל נקי בכלתי : «facta est purificatio ejus, «quum perfectum fuit, 1[ª die] mensis.....» Je suppose que c'était un caveau commun, une sorte de cimetière où l'on payait pour être enterré. De là l'espèce de titre général, חדר בת עלם קבר, qui n'a guère de sens dans une sépulture privée. Ce qui importait aux morts, c'est que la bénédiction du terrain eût été faite conformément aux rites. On a eu tort, selon moi, de négliger le petit trait qui est avant ירח ; c'est le signe de l'unité marquant le 1ᵉʳ du mois. L'omission du ב s'explique par la notation en chiffre. (Cf. 1ʳᵉ d'Oum el-Awamid, ligne 5, où le ב est omis devant les chiffres.)

III.

STATUETTE DU MUSÉE DE MADRID.

Lisez : .....חרפכרט יתן חים לעבדי לעבדאשמן. «Que Harpocrate donne la vie à son serviteur Abdeschmoun.....» Le dernier nom propre, je crois, doit se lire פאנכאי = *Pianchi*. La vraie transcription sémitique de Pianchi serait פענחי; mais א et ע s'échangent beaucoup en punique. Quant à ך

Revue bibliographique de philologie et d'histoire, recueil mensuel. E. Leroux, éditeur. N° 1, 15 mai 1874. In-8° (10 fr. par an).

Je ne saurais mieux indiquer le but et la nature de ce nouveau journal qu'en empruntant une partie de la note préliminaire de l'éditeur. « Cette revue est consacrée à la philologie et à l'histoire; elle embrasse aussi les voyages, la mythologie comparée, etc. Elle est divisée en deux parties : la première, réservée à la critique, est destinée aux comptes rendus d'ouvrages récents. On y joindra dans les prochaines livraisons un bulletin de nouvelles littéraires et scientifiques. La seconde partie est purement bibliographique. Les récentes publications de philologie et d'histoire signalées dans les recueils spéciaux paraissant en France et à l'étranger y seront groupées comme en un catalogue et classées par matières; le sommaire des principaux journaux de linguistique et de voyages y sera également donné. Enfin, divers travaux de bibliographie orientale et américaine y trouveront place occasionnellement. »

Le premier cahier contient des articles de M. Hovelacque sur la *Grammaire tongouse* de M. Lucien Adam, de M. Vinson sur les *anciens proverbes basques* de M. Voltoire, de M. Foucaux sur le *Voyage en Asie*, par M. Théodore Duret; le reste de la livraison est de la bibliographie linguistique et historique. Il n'y a certainement personne s'occupant de philologie et d'histoire qui ne sache combien il est difficile de se tenir au courant de ce qui se publie dans toute l'Europe d'intéressant sur ce sujet, de sorte qu'un recueil qui promet de pourvoir dans une mesure raisonnable à un besoin vivement senti par bien des hommes studieux, a des droits à la faveur du public savant.

Depuis que cette note est en composition, a paru le numéro de juin de la *Revue*, qui contient des notices sur des livres nouveaux par MM. Barbier de Meynard, Foucaux,

l'omission du ד s'explique par עבמלקר (Levy, *Phœn. Wœrt.* p. 36), et par la forme *Bomilkar*. (Cf. *Journal asiatique*, février-mars 1874, p. 80 et suiv.)

Ligne 3. Lisez comme Schrœder. C'est le fils de celui pour qui le monument fut élevé.

Ligne 5. L'interprétation ordinaire de באזרת שלא souffre deux graves difficultés : 1° il faudrait le suffixe pluriel; 2° le rôle de l'adjuteur est interverti, le *ózer* en hébreu étant supérieur à celui qui est aidé; le sens philologique serait que le premier individu nommé à la 5e ligne a travaillé avec le secours de l'individu nommé à la 4e ligne.

Avant זזי il faut suppléer בן, et avant בן un nom propre effacé; l'étendue des espaces, exactement donnée par la reproduction du duc de Luynes, l'exige.

Avant ורסכן, il faut aussi suppléer בן. La loi de l'inscription est de nommer toujours le père de chaque individu.

De ורסכן rapprochez le nom de *Tub-ursicum*, ville voisine de Tugga.

Ligne 6. Lisez comme Schrœder.

Le signe « fils » paraît avoir été omis quelquefois dans la partie berbère (ligne 7). Plus singulière est l'omission, dans la partie berbère, du nom du père de זזי. Le texte berber omet les passages frustes du texte punique d'une façon qui étonne.

VI.

INSCRIPTION DE CONSTANTINE.

(Schrœder, p. 268, n° 19.)

2e ligne. Lisez בן בעדש, sans lacune après. Il semble qu'après le blanc il y a החף. En tout cas, ces trois lettres ne sont pas une qualification du nom propre qui précède; le blanc s'y oppose. Et puis, pourquoi la répétition de la dédicace?

4e ligne. Au lieu de חנא, lisez בן פבא. Comparez בבי et פפי de l'inscription de Tugga.

E. Renan.

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE DE PHILOLOGIE ET D'HISTOIRE, recueil mensuel. E. Leroux, éditeur. N° 1, 15 mai 1874. In-8° (10 fr. par an).

Je ne saurais mieux indiquer le but et la nature de ce nouveau journal qu'en empruntant une partie de la note préliminaire de l'éditeur. « Cette revue est consacrée à la philologie et à l'histoire; elle embrasse aussi les voyages, la mythologie comparée, etc. Elle est divisée en deux parties : la première, réservée à la critique, est destinée aux comptes rendus d'ouvrages récents. On y joindra dans les prochaines livraisons un bulletin de nouvelles littéraires et scientifiques. La seconde partie est purement bibliographique. Les récentes publications de philologie et d'histoire signalées dans les recueils spéciaux paraissant en France et à l'étranger y seront groupées comme en un catalogue et classées par matières; le sommaire des principaux journaux de linguistique et de voyages y sera également donné. Enfin, divers travaux de bibliographie orientale et américaine y trouveront place occasionnellement. »

Le premier cahier contient des articles de M. Hovelacque sur la *Grammaire tongouse* de M. Lucien Adam, de M. Vinson sur les *anciens proverbes basques* de M. Voltoire, de M. Foucaux sur le *Voyage en Asie*, par M. Théodore Duret; le reste de la livraison est de la bibliographie linguistique et historique. Il n'y a certainement personne s'occupant de philologie et d'histoire qui ne sache combien il est difficile de se tenir au courant de ce qui se publie dans toute l'Europe d'intéressant sur ce sujet, de sorte qu'un recueil qui promet de pourvoir dans une mesure raisonnable à un besoin vivement senti par bien des hommes studieux, a des droits à la faveur du public savant.

Depuis que cette note est en composition, a paru le numéro de juin de la *Revue*, qui contient des notices sur des livres nouveaux par MM. Barbier de Meynard, Foucaux,

Hovelacque et autres savants, quelques pages de nouvelles littéraires et vingt pages de bibliographie historique et philologique. Si ce journal continue à se développer ainsi, il sera d'une grande utilité pour les études sérieuses.

J. M.

The Book of hebrew roots, by Aboû 'l-Walîd Marwân ibn Janâḥ otherwise called Rabbî Yônâh. Now first edited, with an appendix, containing extracts from other hebrew-arabic dictionaries, by Ad. Neubauer. Fasciculus I. Oxford, at the Clarendon Press, 1873.

Dans la première moitié du xie siècle, vivait à Cordoue, puis à Sarragosse, le médecin Aboû 'l-Walîd Marwân Ibn Djanâḥ, connu parmi les Juifs d'Espagne sous le nom de Rabbi Yônâh[1]. L'étude philologique de l'hébreu, créée au xe siècle par le gaôn Saᶜdiâ sous l'influence des grammairiens arabes, venait de faire un pas décisif sous l'impulsion de Rabbî Yehoudâ Ḥayyoudj, l'auteur du Traité des lettres douces et du Traité des racines géminées. Aboû 'l-Walîd, avant de dégager dans un travail d'ensemble le résultat définitif de ses recherches personnelles, soumit les œuvres de Ḥayyoudj à un examen minutieux et à une critique rigoureuse. Nous possédons, à l'exception de l'un d'eux, tous ces ouvrages préliminaires, qui sont écrits en arabe, et dont on peut espérer la publication prochaine.

Après avoir disséminé ses observations dans des opuscules de savante polémique, Aboû 'l-Walîd composa son grand traité, le كتاب التنقيح «Livre de l'examen,» divisé en deux parties : 1° le كتاب اللمع «Livre des parterres émaillés[2],»

[1] Voir la «Notice» de M. Munk, dans le *Journal asiatique* de 1850.

[2] Le «Livre des parterres émaillés» a été publié dans la version hébraïque de Yehoudâh ben Tibbôn, par M. B. Goldberg; Francfort-sur-le-Mein, 1856. La préface seule a paru en arabe avec une traduction française, dans le *Journal asiatique*, comme appendice au mémoire de M. Munk.

traité de grammaire hébraïque, et 2° le كتاب الاصول « Livre des racines, » dictionnaire dont M. Neubauer vient de nous donner la première partie. Depuis longtemps on savait que ce lexique était la plus éclatante manifestation de l'école grammaticale juive, l'expression la plus haute de ce qu'avait été l'étude de l'hébreu avant les découvertes de la science moderne. Déjà Gesenius, dans son *Thesaurus*, avait largement puisé au manuscrit d'Oxford, qui a été également consulté par MM. Ewald et Dukes[1], par M. Munk et aussi par M. Neubauer pour sa *Notice sur la lexicographie hébraïque*[2].

Tous les savants que nous venons de citer croyaient le manuscrit d'Oxford unique, et M. Neubauer lui-même, alors qu'il préparait son édition, s'imaginait ne pouvoir rétablir les phrases absentes du manuscrit qu'en les retraduisant en arabe d'après la version hébraïque, qui est conservée à l'Escurial. L'impression de l'ouvrage avait été commencée et même poussée assez avant dans des conditions aussi peu favorables, lorsqu'on découvrit l'existence d'un second manuscrit existant à la Bibliothèque municipale de Rouen, et provenant de Richard Simon. M. Neubauer reprit son travail, le renouvela, et aujourd'hui le texte que nous avons sous les yeux provient d'une heureuse combinaison entre les leçons des deux manuscrits.

Le premier fascicule (336 colonnes) comprend les lettres א-כ. Les racines sont classées, non pas comme dans les lexiques arabes indigènes d'après les consonnes finales, mais d'après les consonnes initiales. L'ouvrage entier est divisé en vingt-deux chapitres, d'après les vingt-deux lettres dont se compose l'alphabet hébreu, du moment qu'on ne sépare pas les deux prononciations du ש. Les articles sont généralement courts et substantiels : beaucoup de renvois aux précédents traités d'Aboû 'l-Walîd, une sobriété voulue dans le choix des citations, aucune prétention à épuiser tous les

[1] *Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des alten Testaments.* Stuttgart, 1844.

[2] *Journal asiatique* de 1861.

passages de la Bible ni à donner une sorte de concordance. « Si tu cherches le sens d'un mot dans une phrase, dit Aboû 'l-Walîd, cherche la racine de ce mot; si tu trouves le passage, tant mieux; sinon, compare-le à tous les sens indiqués pour cette racine, et assimile-le au sens qu'il convient le mieux d'en rapprocher. » Comme dans ses précédents écrits, Aboû 'l-Walîd, plutôt que d'entasser les exemples et d'étaler une vaine érudition, s'attarde volontiers à la solution raisonnée d'une difficulté et à l'exégèse d'un passage controversé.

On pourrait croire que, dans ce lexique hébreu rédigé en arabe, l'auteur, également versé dans les deux langues, se serait laissé aller à une banale comparaison de toutes les racines identiques. Ce n'est pas ainsi que procède Aboû 'l-Walîd : il n'appelle l'arabe à son secours que pour répandre plus de lumière sur tel point obscur du texte hébreu, ou pour justifier un nouvel essai d'interprétation [1]. Souvent aussi il appuie ses explications sur le chaldéen du Targoum, qu'il appelle السرياني « le syriaque. » En cherchant ainsi dans les langues profanes des analogies destinées à expliquer la « langue sacrée, » Aboû 'l-Walîd ne se dissimule pas qu'il s'attirera la haine des orthodoxes ignorants et étroits; mais il cherche la vérité, « tout en connaissant la violence de ses contemporains et leur grande injustice, et en sachant combien l'envie les excite à nier ce qui n'est pas niable et à rejeter ce qui n'est pas rejetable [2]. »

M. Neubauer s'est acquis un nouveau titre à la reconnaissance des orientalistes en abordant la publication d'un texte aussi important; à côté de la leçon qu'il choisit, il nous donne avec une grande exactitude tous les éléments d'appréciation pour l'adopter avec lui ou pour la rejeter : l'appareil critique est assez transparent pour que le lecteur puisse par la pensée reconstituer les deux manuscrits de Rouen et d'Oxford. C'est le premier qui est incontestablement

[1] Cf. *Journal asiatique*, année 1850, t. II, p. 397.
[2] Préface de la Grammaire dans le *Journal asiatique*, *loc. cit.* p. 400.

le meilleur, à la fois plus correct et plus complet que l'autre, malgré certaines bizarreries d'orthographe. M. Neubauer l'a peut-être plus souvent qu'il n'eût fallu relégué dans les notes; mais, d'un autre côté, n'était-il pas naturel que le manuscrit d'Oxford servît de base dans une publication patronnée par les délégués du « Clarendon Press » et entreprise par un savant que la Bodléienne s'honore désormais de compter parmi ses bibliothécaires ? Puissent les nouvelles fonctions qui ont tardivement récompensé la science et les services de M. Neubauer ne point l'empêcher de nous donner prochainement le deuxième fascicule du « Livre des racines. »

H. D.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME III, VIIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

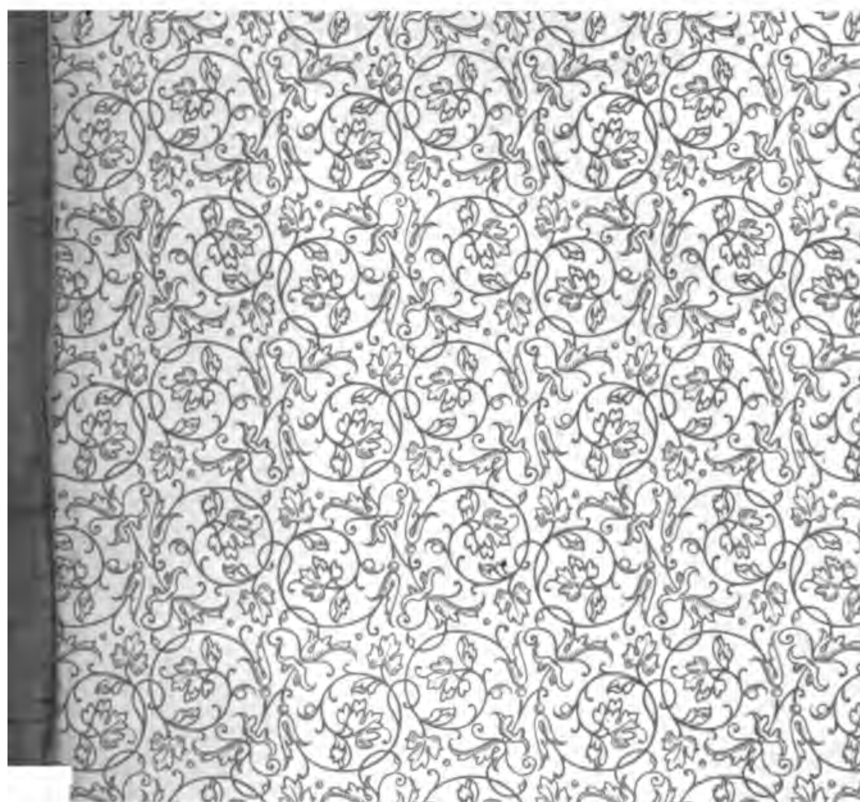
Pages.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.

Le Gérant :

Jules Mohl.




UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02451 1175

